جوزف بريستو

الجنسانية

ترجمة : عدنان حسن



الجنسانية

● *الجنسانية*

● **جوزف بريستو**

● ترجمة: عدنان حسن

● الطبعة الأولى **2007**

● *الناشر : دار الحوار للنشر والتوزيع*

سورية ـ اللاذقية ـ ص. ب: 1018

هاتف وفاكس: 963 41 422339

البريد الإلكتروني: **soleman@scs-net.org**

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

تصميم الغلاف: ناظم حمدان

جوزف بريستو

الجنسانية

ترجمة: عدنان حسن

العنوان الأصلي للكتاب

SEXUALITY

ϑοσεπη Βριστοω

المقدمة

ما هي الجنسانية؟ يبدو الجواب على هذا السؤال الفظ واضحاً بما فيه الكفاية. فالجنسانية ترتبط بشكل أكيد بالجنس. لكن إذا وجدنا أنفسنا مضطرين لتعريف ما هو المقصود بالجنس، عندئذ يصبح الوضع أعقد نوعاً ما. فكلمة sex في اللغة الإنكليزية ملتبسة بالتأكيد. إن الجنس رمز ذو دلالات مختلفة، يحيل ليس فقط إلى النشاط الجنسي (ممارسة الجنس)، بل يحدد أيضاً الفرق بين التشريح الذكري والتشريح الأنثوي (امتلاك جنس). لذلك ربما يكون من الحكمة أن نفكر مرتين في الطرق التي يمكن بها تضمين الجنسانية في هذه الإطارين المختلفين للفهم. هل يفترض بالجنسانية أن تسمى الرغبة الجنسية؟ أم هل تحيل بدلاً من ذلك إلى الكينونة المجنسة للمرء؟ إذا وجدنا أنفسنا نجيب بنعم على التساؤلين، عندئذٍ سيبدو أن الجنسانية تضم أفكاراً حول اللذة

والفيزيولوجيا، الخيال والتشريح. لدى التأمل، إذاً، تبرز الجنسانية كمصطلح يشير إلى الظاهرات الداخلية والخارجية، إلى حقل النفس والعالم المادي. نظراً للمعنى الملتبس للجنس، يمكن للمرء أن يقترح أن الجنسانية تحتل مكاناً لا تتقاطع فيه الأجساد المجنسة (بكل أشكالها وحجومها) والرغبات الجنسية (بكل تنوعها) إلا لتنفصل. من هذا المنظور الثنائي، ثمة أنواع مختلفة كثيرة من الجسد المجنس والرغبة الجنسية التي تسكن الجنسانية. ما يثير القليل من العجب أن هذا المصطلح الهام إلى درجة كبيرة قد ولد على مدى عقود قدراً هائلاً من النقاش من وجهات نظر نقدية متضاربة.

بالنظر إلى المقاربات النظرية المتنوعة للجنسانية، فإن هذا الدليل التمهيدي يرسم الخطوط العامة لسجالات القرن العشرين حول الأيروتيكية، بدءاً من علم الجنس في أواخر العصر الفكتوري إلى نظرية الشذوذ. يبين كل فصل بدوره لماذا لا يزال يوجد القليل من الاتفاق بين المنظرين الرواد حول الأسلوب الأنسب لتفسير الرغبة الجنسية. في حين يجادل البعض بأن الجنسانية تعبر عن حاجة إنسانية أساسية، ينصح آخرون بأن نتعمق في دراسة كيف نشأت مثل هذه الفرضية أولاً. لقد أقيمت حجج تجادل بأن الجنسانية بحاجة لأن تفهم في علاقتها بظاهرات متغيرة على نطاق واسع، من الدوافع الفيزيولوجية إلى بنى اللغة. إن حقيقة أنه يظل من الصعب تحقيق إجماع حول ماهية الجنسانية ـ أو

بقدر ما يتعلق الأمر، حول ما ينبغي أن تكونه ـ تثير عدداً كبيراً من الأسئلة الملحة. فلماذا شهد القرن العشرون افتتاناً لا حد له بالأنماط المميزة للسلوك الإيروتيكي؟ ما الذي يسعى النقاد إلى اكتشافه عندما يستنبطون نماذج نظرية مطورة لفهم الجنس؟ ولماذا توصل المفكرون الحديثون إلى مثل هذه الاستنتاجات المتناقضة حول معنى الجنسانية في حيواتنا اليومية؟

لكي نتوصل إلى الإحاطة بهذه القضايا الاساسية، يمكننا أن نفعل خيراً بالبدء بدراسة كيف ولماذا ومتى اكتسبت الجنسانيةُ الشرعيةَ أصلاً كمقولة نقدية. فالجنسانية هي مصطلح جديد نسبياً. إذ أصبحت الكلمة عملة شائعة في أوروبا وأمريكا أواخر القرن التاسع عشر عندما كانت الدراسات الأنثروبولوجية والعلمية والسوسيولوجية للجنس تزدهر كما لم يحدث من قبل أبداً. في أقدم استعمال علمي لها، كانت الجنسانية sexuality تعرّف معاني الإيروتيكية الإنسانية. وعندما حددت ببادئات ـ مثل bi أو hetero أو homo ـ صارت الكلمة تصف أنماط الشخص الذي يجسد رغبات بعينها. في العقود السابقة، مع ذلك، كانت تستعمل يافطة الجنسانية بشكل مختلف نوعاً ما، وهي تستحق التأمل بإيجاز في السياقات غير المتوقعة إلى حد ما التي تظهر فيها الجنسانية في هذه الأزمنة المبكرة.

إذا تعمقت أكثر في قاموس أوكسفورد الإنكليزي Oxford English Dictionary ستجد أن أول استعمال مدون للجنسانية

يظهر في عام 1836 إذ تبرز الكلمة في طبعة للاعمال الكاملة للشاعر الإنكليزي من القرن الثامن عشر، وليام كاوبر (1800 ـ 1731) William Cowper. يلاحظ محرر أعمال كاوبر أن هذا الكاتب الشهير "بنى قصيدته" التي تحمل عنوان "حيوات النباتات" على "جنسانيتها". يرى قاموس أوكسفورد الإنكليزي OED أن الجنسانية في هذا التعليق التحريري تعني "اكتساب الصفة الجنسية أو امتلاك جنس". مع أن "امتلاك جنس" في هذا المثال الخاص يحيل بالدرجة الأولى إلى علم النبات. هذا المثال وحده يظهر ببساطة أن الجنسانية لم تكن تنتمي دوماً إلى المجال البشري حصراً.

ثمة استعمال متأخر قليلاً للجنسانية قد يصدمنا قليلاً. إذ يُدرج الـ OMD تعريفه الثالث للكلمة بطريقة مألوفة تماماً بأنها "إدراك أو انهماك بما هو جنسي". مع ذلك هنا، أيضاً، يقدم المثال المستخدم لدعم هذا التعريف "ما هو جنسي" بطريقة غير مألوفة. إن المثال موضع الدراسة يرد من مقدمة المؤلف لكتاب *Yeast: A problem (1851)*، وهو رواية مثيرة للجدل عن حالة انكلترا للكاتب الإنكليزي تشارلز كينغسلي Charles Kingsly (1819-1875): "الجنة والجحيم... الماديين على نحو ملموس كما جنة وجحيم محمد، بدون الجنسانية الكاملة الشريفة، التي كنت تظن أنها جعلت مفهومه عقلانياً ومتماسكاً". هذه الجملة قد تشجعنا تماماً على السؤال عن السبب في أن

على كينغسلي أن يربط الجنسانية بالعقلانية الجدالية. من النادر، إن حصل ذلك بالمرة، في القرن العشرين أن كان الجنس يعتبر أنه يعزز القدرات المعرفية للعقل. على العكس، إن بعض المنظرين مقتنع بأن الجنسانية تتعارض مع العقل لأنها تبذل قوة هيدروليكية تهدد بأن تثور وتحرف الفكر المنطقي.

إذا كان لهذين المثالين من الـ OED أية قيمة، فهي إثبات أن المنظورات المعاصرة التي ننظر منها إلى الجنسانية قد نشأت في معظمها في القرن الماضي (التاسع عشر) رغم وجود استثناء أو اثنين لهذه القاعدة. إذ يلاحظ ملحق الـ *OED*، على سبيل المثال، أن الشاعر وكاتب المقال الانكليزي صموئيل تايلور كولردج (1772-1834) قد استخدم مصطلح الجنسانية الثنائية bisexuality في وقت مبكر يعود إلى عام *1804*، في *Aids to Reflection* [المساعدات على التأمل]، حيث علق على "التقليد القديم جداً للإنسان المخنث homo androgynous، أي، أن الإنسان الأصلي... كان ثنائي الجنس". بحسب كولريدج، فإن كلمة ثنائي الجنس bisexual تعني بشكل واضح احتواء كلي الجنسين في جسد واحد. رغم أن هذا الاستعمال ليس باطلاً كلياً اليوم، فإنه بالتأكيد ليس هو نفس الرأي الحديث الذي يقول بأن الجنسانية الثنائية تعني الانجذاب إلى كل من الرجال والنساء. لم تصبح الجنسانية وأشكالها ذات البادئات المتغيرة مرتبطة بأنماط الشخص

الجنسي وأنواع الانجذاب الايروتيكي إلا في تسعينات القرن التاسع عشر (1890). يسجل ملحق الـ OED أن كلاً من كلمتي heterosexuality [الجنسانية الغيرية] و homosexuality [الجنسانية المثلية] دخلتا اللغة الانكليزية لأول مرة في ترجمة 1892 للدراسة الشهيرة بعنوان **الأمراض النفسية الجنسية** ***psychopathia sexualis***، من تأليف باحث الجنس النمساوي، ريشرد فون كرافت ـ إبينغ (1902–1840) Richard von Krafft-Ebing. بعد ذلك، مضى بعض الوقت قبل أن يتم تداول الكلمتين على نطاق واسع بين الناس، ومن الواضح أنه عندما تم إقرارهما عموماً فقد تم تصورهما على أنهما الخياران الجنسيان الوحيدان. (من المهم أن نلاحظ أن الجنسانية الثنائية كانت تميل إلى الاختفاء من المشهد العام، كونها تخص كتب المراجع الطبية الاختصاصية والكتابات التحليلنفسية). هذه الحقيقة تصبح جلية في فصل يُستشهد به بشكل متكرر في رواية *My father and Myself* **[أبي وأنا]** للروائي الانكليزي ج.ر.آكرلي (1967 – 1896) J.R.Ackerley في مذكراته المتميزة، يستذكر آكرلي ارتباكه لدى لسؤاله من قبل صديق بعد وقت قصير من الحرب العالمية (1914– 1918): "هل أنت مَثلي أم غيري؟" "إذ لم يسبق لي" يكتب آكرلي "أن سمعت أياً من هذين المصطلحين من قبل" (Ackerley 1992:117) لكن، كما يشير آكرلي،

"يبدو أنه لم يكن ثمة سوى جواب وحيد" على هذا السؤال. فحتى لو لم يكن يكترث بكلمة "جنسي مثلي homosexual" أو أية صفة أخرى"، يزعم آكرلي أ ن المصطلح قد مكنه آنذاك من أن يميز بدقة أين يقف على "الخريطة الجنسية". كنتيجة لذلك، ظل "فخوراً" بمكانه عليها" (Ackerley 1992:118). تشير ملاحظات آكرلي بالتأكيد إلى توتر مثير للفضول بين التسمية الجنسية والكينونة الجنسية، كاشفاً عن قدرة المصطلح homosexual على منح مكانة متسقة ضمن النظام الثقافي، في حين يعبر في الوقت نفسه عن امتعاض ما من كون التفضيل الايروتيكي للمرء متصلاً بتصنيف بعينه هذا التوتر يوحي بأنه توجد دائماً بشكل محتمل فجوة بين تجربة الايروتيكية والمقولة المستعملة لاحتواء تلك التجربة. قام بسير هذه القضية بضعة مؤرخين مؤثرين للجنسانية. إذ يعلق جفري ويكس الذي كرس كثيراً من أبحاثه لدراسة النشوء الحديث لكلمة جنسانية بمعناها الدارج، بأنه من المهم ألا ننسى أن "ما نعرفه بالجنسانية هو تصور تاريخي (Weeks 1986:15). إن ويكس، إذ يحذر من الاعتقاد بأن الجنسانية تحيل إلى خاصية إنسانية بشكل جوهري معروفة عبر كل الزمن، يزعم أن الجنسانية هي"وحدة تخيلية"، لم تكن موجودة في الماضي وقد لا توجد في زمن ما في المستقبل مرة أخرى". إن مصطلح جنسانية هو عارض تاريخياً، برز إلى حيز الوجود في وقت كان

فيه الانتباه التفصيلي محولاً بشكل متزايد إلى تصنيف وتحديد وحتى إنتاج الرغبات الجنسية المنوعة. بالنتيجة، يسأل ما إذا كانت الجنسانية تعبيراً مناسباً تماماً لمناقشة الحيوات الايروتيكية للثقافات التي سبقت أواخر العصر الفيكتوري عندما اكتسبت الجنسانية اسمها الدارج.

بروح مشابهة، يطلق العلامة الكلاسيكي الأمريكي ديفيد م. هالبرين David M.Halperin مذكرة تحذيرية ضد استخدام مصطلح الجنسانية المثلية لوصف النشاط الايروتيكي بين الرجال في اليونان القديمة. يصرح هالبرين، ملاحظاً أن الجنسانية المثلية هي تصور حديث بشكل متميز: "ربما ليس للجنسانية المثلية تاريخ بحد ذاتها خارج الغرب أو قبل وقت طويل من بداية قرننا" (Halperin 1990:18). مثل مؤرخين ثقافيين كثيرين، فإن هالبرين على درجة عالية من الحساسية للمخاطر النقدية التي ينطوي عليها استعمال مثل هذا الاصطلاح الحديث المحمَّل [بالدلالات]. بما أن الجنسانية المثلية قد نُظر إليها غالباً بوصفها النقيض المنشق للرغبة الجنسية الغيرية السوية، فإن المصطلح قد لا يكون مناسباً تماماً لفهم كيف فهمت مجتمعات الماضي العلاقات الايروتيكية بين شخصين من نفس الجنس. مثل ويكس، يقدم هالبرين الرأي القائل بأن الجنسانية بحاجة لأن تفهم أولاً وقبل كل شيء في سياقها التاريخي

المحدد لأن الكلمة ذاتها قد لا يكون لها سوى مدى تحليلي محدود إذا طبقت على الترتيبات الجنسية قبل القرن الحالي.

لشرح بروز الجنسانية كظاهرة حديثة بوجه خاص، يتفحص الفصل الأول تطور علم الجنس sexology، خصوصاً منذ ستينات القرن التاسع عشر وانتهاء بأوائل القرن العشرين. فقد كان علم الجنس هو العلم الذي سعى إلى معرفة اسم وطبيعة شتى الرغبات والأنماط الجنسية، والمعجم الشامل الذي أوجده يحتفظ بتأثيره حتى هذا اليوم. فعلم الجنس لم يجلب شخصيات الثنائي الجنس والمثلي الجنس والغيري الجنس إلى دائرة الاهتمام العام فحسب، بل تقصى أيضاً السلوكات المنحرفة، بما فيها السادية والمازوخية [الماسوشية]. قطعت الكتابات السكسولوجية أشواطاً بعيدة في تصنيف الانحرافات الجنسية، بجمع قصص حالات [مرضية] تصور رجالاً ونساءً يقدمون إفشاءات صريحة ومذهلة حول رغباتهم الايروتيكية. إن عدداً لا يحصى من المجلدات من هذا النوع قد قدّم منظومة مصطلحات مهيبة، ولو كانت جامدة في بعض الأحيان، لوصف طيفاً واسعاً من الانماط والممارسات الجنسية. لكن مثل هذه الأعمال لم تمجد دائماً الظاهرات التي كانت تستقصيها. بما أن علم الجنس المبكر غالباً ما كان يستند بشدة على العلم الطبي، فقد كان ذا ميل ملحوظ إلى تصنيف بعض السلوكات الجنسية كفئات من المرض. ولقد تطلب الأمر عقوداً من الزمن قبل أن

ينقل علم الجنس بشكل حاسم تشديده بعيداً عن إضفاء الصفة المرضية على أساليب التصرف الجنسي. بالمقارنة، فإن الاستقصاءات العلمية الحديثة في التراث السكسولوجي تحاول غالباً أن تحجم عن تقديم الرغبات المنشقة كأمراض. مع ذلك فإن كتباً من هذا النوع رغم سماتها المنفتحة لا تزال تميل إلى اتباع نمط من البحث أسسه الأسلاف الفيكتوريون. مرة تلو الأخرى، تسعى إلى نمذجة طيفاً مدهشاً من الظاهرات الايروتيكية، باذلة جهداً كبيراً غالباً لتعريف المعايير التي يمكن أن يقاس بها الأداء الجنسي. يصح الشيء نفسه إلى حد كبير على الأعمال الشعبية التي تقدم النصائح الجنسية. يركز مؤلفو الدلائل المعاصرة غالباً على تطوير تقنيات مجربة ومختبرة من شأنها أن تقود إلى الرعشة الجنسية Orgasm: الحدث الذي يتفق علماء الجنس بشكل شبه دائم على أنه هو الهدف النهائي للجنسانية. يبين الفصل الأول أنه، بغض النظر عن كم أصبح البحث السكسولوجي الحالي لا يقوم على الأحكام، فإن مدى الأعمال التي تقع ضمن مجاله نادراً ما تفعل أكثر من أن تكمم أشكال الإثارة الجنسية وتصنف أنواع الرغبة الجنسية. إن علم الجنس، رغم حماسه التصنيفي لتوسيع معرفتنا بالايروتيكية، فإنه لسوء الحظ قد حد من القدرة على استقصاء كل الهويات والسلوكات الجنسية المختلفة التي يسعى إلى تقييمها.

إذا كان ثمة حقل واحد من حقول المعرفة، منذ منعطف القرن العشرين، قد مضى أكثر من أي حقل آخر بفهمنا للجنسانية إلى ما وراء علم الجنس، فهو بالتأكيد التحليل النفسي. هذا هو السبب في أن الفصل الثاني يدرس أولاً أبحاث سيغموند فرويد (1859-1939) في اللاوعي، كاشفاً كم كافح بمشقة (وفشل أحياناً) لفصل أساليبه التحليلية عن أساليب العلم الوراثي للقرن التاسع عشر، حقل الاستعلام الذي فتن الجيل الأسبق من علماء الجنس. بعد شرح التأثير القوي لعقدتي فرويد، عقدة أوديب وعقدة الخصاء، يتحول النقاش إلى المجال المعقد من المصطلحات التي استنبطها خلفه، جاك لاكان Jaque Lacan (1901-1981). بوضع الرغبة ضمن حقل التدليل، فإن عمل لاكان قد فصل بشكل نهائي التحليل النفسي عن تراثه العلمي. من نواح كثيرة، يكمل عمل لاكان إحدى المهام الرئيسة التي بدأها فرويد: عزل الايروتيكية عن الإواليات البيولوجية. كان التحليل النفسي أول نظرية تنتج تفسيراً مفصلاً للسبب في أن الجنسانية يجب فهمها بشكل مستقل عن التكاثر. في أحد أوضح /الدلائل/ إلى الفكر التحليلنفسي، يدرس جان لابلانش Jean Laplanche وجان ـ برتران بونتاليس Jean-Bertrand Pontalis السبب في أن الرغبة الجنسية لا تنطبق على الغريزة البيولوجية التي تدفع الكائنات البشرية نحو تأبيد النوع:

إذا أخذ المرء بالرأي الشائع الذي يعرّف الجنسانية بأنها غريزة، بمعنى السلوك المحدد مسبقاً الذي ينمذج النوع ويمتلك موضوعاً ثابتاً نسبياً، شريكاً من الجنس الضاد وهدفاً (اتحاد الأعضاء التناسلية في الجماع) فسرعان ما يصبح جلياً أن هذه المقاربة لا يمكنها أن تقدم سوى رواية قاصرة جداً للحقائق التي تنشأ عن اللاحظة المباشرة بقدر ما تنشأ عن التحليل".

(Laplanche and pontalis1973:419)

بتركيز الاهتمام على السبب في أن الجنسانية ليست موجهة بالضرورة إلى غايات تناسلية، يطور التحليل النفسي نماذج تقتفي أصول اللذة الايروتيكية إلى الطفولة. لدى التنظير لكيف تقيم الكائنات البشرية محددات هوية جنسية نوعية، يكشف فرويد ولاكان من بعده أن تنظيم الدوافع الجنسية يبدأ في اللحظة التي ندخل فيها إلى العالم. وفقاً للتحليل النفسي، فإن النشوء المبكر للمناطق المثيرة للشهوة الجنسية يحمل دمغة نفسية تستمر طوال سن البلوغ. هذا الانطباع الأولي الذي تقوم به الجنسانية هو ما يعتقد التحليل النفسي أنه يمكن في بعض الأحيان أن يبرهن على أنه من الصعب على البالغين أن يدبروا أبكر وبالتالي ألحّ رغباتهم اللاواعية. تأييداً لهذه الأفكار الرائدة، عرّف فرويد البنيتين المتبادلتي الاعتماد اللتين أسماهما

عقدتي أوديب والخصاء. على نحو مماثل، جادل لاكان بأن الجنسانية تنبني حول الرمز الأولي للسلطة الثقافية لأجل تطوير ما أطلق عليه اسم الفالوس phallus. لقد اكتسب الكاتبان الشهرة لأجل تطوير ما تعتبر بشكل لا يمكن إنكاره نماذج إرشادية تسلم تسليماً كاملاً بمركزية القضيب التشريحي، أو ما يعرف سيكولوجيا بحسد القضيب، والسلطة الرمزية للفالوس. إن المركزية الفالوسية phallocentricism التحليلنفسية ستصبح موضوعاً للسجال الشديد بين النسويين، في أواخر العشرينات (1920) وأوائل الثلاثينات (1930) ومرة أخرى منذ اواخر الستينات (1960) فصاعداً. يدرس القسم الختامي من الفصل الثاني طيفاً من وجهات النظر النسوية المختلفة حول القضيب والفالوس اللذين يستحوذان على اهتمام النظريتين الفرويدية واللاكانية على التوالي. ففي حين يزعم بعض النسويين أن هذا الجسم المعقد من الأبحاث هو إلى حد كبير عرض [من أعراض] [دال] على الهيمنة البطريركية [الأبوية]، يجادل آخرون بأن التحليل النفسي يقدم أدلة هامة حول الإواليتين الثقافية والنفسية اللتين تساعدان في تأبيد اللامساواة الجنسية في الغرب.

أحد الدروس الرئيسة للتحليل النفسي هو أن الجنسانية تتضمن الدوافع المضطربة، إن لم تكن التدميرية، التي يمكن أن يبرهن تشكلها المبكر في بعض الأحيان أن من المستحيل اجتثاثها

في الحياة البالغة. شكل اعتقاد فرويد بأن الليبيدو المتنازع عليه يتم فهمه في صراع موت أو حياة كثيراً من النقاش اللاحق حول الحالة المتطايرة للايروتيكية. إن الفصل الثالث، إذ يبتدأ بنظرية فرويد القوية حول دافع الموت، يرسم سجالين بارزين معاً يركزان على الجنسانية كمنبع لا محدود ظاهرياً للطاقة الدافعة المفهومة ضمن ديناميك الخلق والتدمير. يتفحص الجزء الأول من المناقشة أعمال بضعة منظرين طليعيين ـ بمن فيهم جورج باتاي (1992–1897، Georges Bataille، جيل دولوز Gilles Deleuze (1930-1995) وفليكس غواتاري -1930) Felix Guattari (1992 ـ حاولوا أن يحلوا السبب في أن الجنسانية تنوس بقوة بين الحياة والموت. الجزء الثاني من الفصل (3) يكشف كيف أن هذا النقاش المشحون حول المظهر المانح للحياة والمظهر المسبب للموت من الرغبة يبدو بالشكل الأكثر حيوية في السجالات النسوية الحديثة حول البورنوغرافيا (التصوير الإباحي). فمما لا شك فيه أن البورنوغرافيا تستمر في تقسيم الرأي النسوي حول التأثيرات الضارة أو التحررية للرغبة الايروتيكية. فمن ناحية أولى، يزعم كثير من أصحاب الحملات النسويين الراديكاليين ضد البورنوغرافيا أنها تؤدي تكراراً إلى جرائم جنسية عنيفة، ولذلك يجب المطالبة قانونياً بالتعويض عن الأذى الخطير الذي تسببه. ومن ناحية أخرى، يجادل النسويون التحرريون المتحمسون لمقارعة رقابة الدولة التأديبية بأن ثمة جوانب

إيجابية للبورنوغرافيا. إذ يعتقدون أن بعض أنماط التمثيل الجنسي التصويري يمكن أن تسمح للنساء باستكشاف وتحرير الرغبات المكبوتة بطرق أخرى في مجتمع بطريركي.

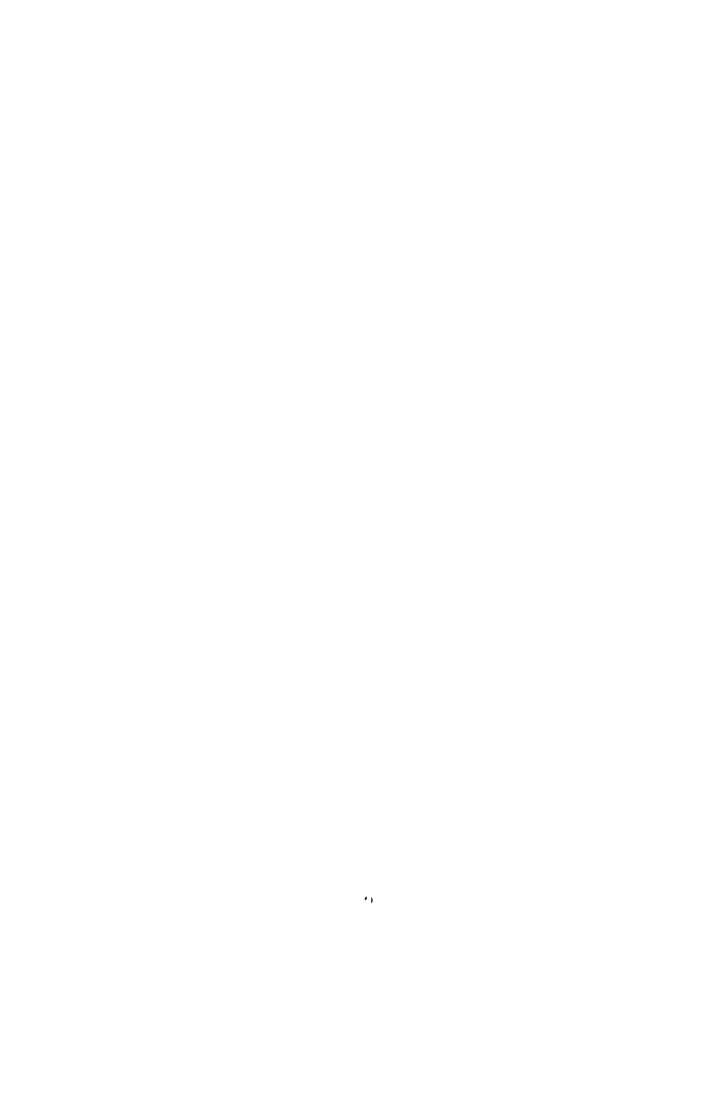
مع ذلك فإن هذا التشديد الواسع الانتشار على كيف أن الجنسانية إما تكبح أو تحرر الرغبة الجنسية يصدم المنظر الاجتماعي الفرنسي ميشيل فوكو Michel Foucault (1926-1984) بوصفها ليست أكثر من وسيلة يتم من خلالها تنظيم السلطة في المجتمع الغربي. في كتابه **تاريخ الجنسانية** *History of sexuality* (1976-84) يحثنا فوكو على التأمل في الظروف التاريخية التي تشكل بعض المزاعم السائدة التي يطلقها المحللون النفسيون والفلاسفة حول الشرط الانفجاري للأيروتيكية. يتفحص الفصل الرابع المناهج المميزة التي يستخدمها فوكو لإزالة الغموض عن الجنسانية كمقولة نقدية. بالتركيز على كيف تصور الخطاباتُ المحملة بالسلطة الرغبةَ، يتفحص الأنظمة المفاهيمية التي دفعت كثيراً من المفكرين، من فرويد إلى النسويين المعاصرين، إلى حد كبير إلى الاستنتاج نفسه: أن الرغبات الجنسية العاصفة تكون محبوسة بشكل حتمي بشكل لا مفر منه ضمن منظومة القمع والتحرر. بشكل متكرر، يستكشف فوكو الحراك الثقافي الذي أقنع العصر الحديث بالإيمان بأن الجنس "قد أصبح اكثر أهمية من روحنا، أكثر أهمية تقريباً من حياتنا" (Foucault 1978:156). هذه

الفكرة قوية للغاية، كما يصرح، بحيث أننا نقاد إلى التفكير في أننا ينبغي أن "نقايض الحياة في مجملها بالجنس". يسأل فوكو، ما الذي دفع كثيراً من مثقفي القرن العشرين إلى الاتفاق على أن "الجنس يستحق الموت من أجله"؟

إن فوكو الواعي بحدة لكيف أن مفاهيم قوية كالجنسانية صارت تطغى على حيواتنا، يتفحص الاختلاق السياسي للمعتقدات المؤثرة التي تعترف بأن السلوكات والهويات والأساليب الايروتيكية هي أساسية للوجود البشري. في هذه الأثناء ينظر فوكو بشكل ثابت إلى كيف ظهرت الجنسانية كمقولة مفهومة لعب قبولها الواسع الانتشار دوراً حاسماً في ضبط النظام الاجتماعي. إن فوكو، رغم أنه في بعض الأحيان يُنتقد لأجل معاملة الايروتيكية كما لو كانت منفصلة عن الجنوسة، لم يلهم أحداً من الجيل اللاحق من المنظرين النسويين ومنظري الشذوذ لمواجهة المصالح التي تخدمها المعاني المنسوبة إلى الرغبة الجنسية. بهذا الخصوص، فإن نقاداً أمثال جوديث بتلر، غايل روبن، وايف كوسوفسكي سدجويك قد أولوا اهتماماً شديداً للطرق المزعجة التي كان بها المجتمع الحديث عازماً بشكل ملحوظ على قبول التعريفات الجوهرية لما يعني أنه ذكر أو أنثى، مذكر أو مؤنث، جنسي غيري أو جنسي مثلي. وتقع أعمالهم في واجهة سلسلة مهتزة من الاستكشافات النقدية التي تكشف لماذا نحتاج إلى إزالة الصفة

الطبيعية عن الافتراضات المسبقة الجوهرانية حول الرغبة التي حكمت المقاربات الحديثة للهويات والممارسات الايروتيكية.

فيما نحن ننطلق نحو القرن التالي، يشك القليلون في أن المقولات الراسخة التي طالما فهم من خلالها الغرب الجنسانية تخضع الآن لتوتر كبير. في عالم رأسمالي متأخر متأثر بالأساليب ما بعد الحداثية المتشظية في التفكير، تخضع الهويات الجنسية لمثل هذا التحول السريع بحيث أن التصنيفات السكسولوجية والتحليلنفسية التي كانت فيما مضى مقبولة بسهولة صارت تبدو زائدة عن الحاجة. لإظهار كيف أن الهويات الجنسية هي في الوقت الراهن آخذة في التنوع، ترسم خاتمة الكتاب بإيجاز السجالات المزدهرة حول الجنسانية الثنائية، والقضايا العابرة للجنوسة، والجماعات الجنسية للملونين - كلها تفند قاموس المفردات العتيق الذي يستمر في سوء تمثيل رغباتهم. إن لهذه الاقليات الايروتيكية الظاهرة بشكل متزايد معاني ضمنية هامة لهذه الدراسة. فكتاب **الجنسانية** هذا يقوم على افتراض أن ثمة الكثير لكسبه بتفحص الاستعمالات النظرية القسرية التي خضعت لها مقولة الجنسانية. إذا استطعنا فهم ما تم عمله بهذا المفهوم عندئذ سيكون ممكناً القيام برد بنّاء على اللذات الجنسية غير المتنبأ بها والإمكانيات الايروتيكية غير المحققة.



الفصل الأول

الأنماط السكسولوجية

التصنيفات الجنسية

ادخل أي مخزن كتب كبير في العالم الصناعي وستجد على الأرجح بضعة رفوف (إن لم يكن أكثر) مخصصة لدراسات السلوك الجنسي. مثل هذه الكتب يمكن إيجادها في القسم السيكولوجي لكن الفرص هي أن تكون مجمعة معاً تحت عنوان أكثر تخصصاً: علم الجنس sexology. هنا ستكتشف تشكيلة من الأعمال، بما فيها الطبعات المحدّثة من كتاب أليكس كومفورت Alex Comfort بعنوان **بهجة الجنس** *The joy of sex* (1972)، التي تقدم نصائح شعبية حول التقنيات الجنسية لأجل الشراكات مع أفراد الجنس الواحد [المثليين] ومع أفراد الجنس الآخر [الغيريين]. وفي الستينات على وجه الخصوص، ازداد عدد الكتب الدليلية "الإرشادية" التي تقدم الإرشادات حول الممارسات الجنسية وتحسين اللذة الجنسية بشكل لم يسبق له مثيل. هذه الكتابات كانت شعبية على الأقل

منذ زمن كتاب: **الحب الزوجي: مساهمة جديدة في حل مشكلات الجنس** (1918): *Married love :A new Contribution to the solution of sex Difficulties* من تأليف ماري ستوبز (1880-1958) Marie Stopes. كان هذا الكتاب الرائج تجارياً من أوائل الكتب التي توسع المعرفة الشائعة بالقدرة الجنسية البشرية، ويبقى السؤال المفتوح هو ما إذا كانت مثل هذه الأعمال هي في نهاية المطاف تحررية أم قمعية في إلحاحها المتكرر على أن الإشباع الجنسي هو حاجة إنسانية أساسية. ثمة أنواع مماثلة من الإرشاد حول المسائل الجنسية تنتشر بشكل دائم في وسائل الإعلام الجماهيرية، من أعمدة المشورات في المجلات الموجهة إلى الشباب إلى دردشات الإذاعة الحية "للبالغين" talk-show. نظراً للفرص الهائلة التي توجد الآن للحصول على المعلومات حول جوانب كثيرة من الايروتيكية، ربما يكون من الصعب أن نقدر كم كان يعتقد أن هذا النوع من المعرفة خطير غالباً عندما ظهرت السكسولوجيا ـ علم الجنسانية ـ لأول مرة في أواخر القرن التاسع عشر.

بحسب جانيس ايرفين Janice Irvine، يفيد علم الجنس في الوقت الراهن كمصطلح مظلة يدل على نشاط فئة متداخلة الاختصاصات من الباحثين، والأطباء السريريين clinicians والمرشدين المعنيين بالجنسانية (Irvine 1990:2). في هذه الأيام، تجمع المؤتمرات المكرسة لعلم الجنس طيفاً واسعاً من

الناس ذوي المهارات المختلفة، من مشجعي الجنس الأكثر أماناً إلى الأطباء العاملين في العيادات التناسلية ـ البولية. لكن هذا لم يكن هو الحال دائماً. فقد كان علم الجنس مرتبطاً في البداية بالعمل المثير للجدل للعلماء الذين يتفحصون مظاهر المرض الجنسي. إن كلمة sexology، التي تعني بالألمانية sexualwissenschaft تنسب إلى الطبيب والمؤرخ وباحث الجنس الألماني إيفان بلوخ (1872-1922) Iwan Bloch، من بين أعماله دراسة هزلية إلى حد ما، لكنها ليست أقل فتنة، للعادات الجنسية للإنكليز (نشرت في 1901-03). فعلم الجنس في البداية كان يُطلق على علم طور نظاماً وصفياً متقناً لتصنيف طيفاً صارخاً من الأنماط الجنسية للشخص (الثنائي الجنس، الغيري الجنس، المثلي الجنس، وضروبهم) وأشكال الرغبة الجنسية (الفتشية المازوخية، السادية). إن كتاب بلوخ المعنون: **الحياة الجنسية لعصرنا** *The sexual life of our time* (1907) هو واحد من بضعة أعمال شهيرة سعت إلى تقديم شرحاً علمياً متميزاً لمختلف الظاهرات الجنسية. مع ذلك، مثل الكثير من هذه الدراسات التي اعتمدت على الموثوقية العلمية لدعم مزاعمها، فقد قوبل عمله بعدائية كبيرة في أوساط كثيرة من المجتمع. لقد كثر جداً القرن الخاطئ بين الغرض العلمي والتلقي الأخلاقوي moralistic للنصوص السكسولوجية الكثيرة منذ ثمانينات القرن التاسع عشر

(1880) وانتهاءً بعشرينات القرن العشرين (1920). من الإنصاف أن نزعم أن هذه المجلدات الضخمة كانت موجهة وسط قلق كبير في الثقافة الغربية. لأنه كان ثمة صراع ثابت بين أولئك الذين يعتبرون أنفسهم أناساً محترمين لإخفاء ما كان مخططاً لعلم الجنس، بكل موثوقيته العلمية، أن يكشفه.

لهذا السبب بالتأكيد أدت نسخ من إحدى أكثر الدراسات السكسولوجية تفصيلاً بعنوان **الارتكاس الجنسي** *sexual Inversion* (1897) من تأليف هافلك إليس Havelock Ellis (1859-1939) بالتعاون مع الناقد والشاعر جون أدينغتن سيموندز John Addington symonds إلى اعتقال بائع كتب باع نسخة إلى شرطي سري في عام 1898. لقد كان التوقيت بالكاد مؤاتياً لعرض مجموعة من الدراسات الميدانية التي تكشف الأنماط المعقدة من الرغبة الجنسية المثلية. رغم كل شيء، بعد ثلاث سنوات فقط من التشهير الشهير بالمؤلف الإيرلندي أوسكار وايلد Oscar Wilde في الصحافة، تم إرساله لاحقاً لقضاء حكم بالسجن لمدة عامين لارتكابه "فاحشة كبيرة فاضحة مع رجال آخرين". مثل هذه الأفعال المثلية الجنسية "الفاضحة" كانت تعتبر مخالفة للقانون في العلن والسر بموجب مرسوم تعديل القانون الجنائي لعام 1885. إن استكشاف أليس المتحرر الذهن للجنسانية المثلية لم ينشر مرة أخرى في بريطانيا أبداً منذ يوم مصادرته - وهي دلالة، أظن،

على الحظر الشديد المفروض على السجال العلني الجدي حول الرغبة الجنسية المثلية في بلد أزال صفة الجريمة بشكل جزئي فقط عن المثلية الجنسية الذكرية. أولاً في عام 1967 ومرة أخرى في عام 1994.

كانت الكتابات السكسولوجية مشهورة لقيامها باكتشافات حول السلوك الجنسي كان كثيرون من القطاعات الأكثر محافظة من المجتمعٍ الحديث يفضلون عدم سماعها. ففي منتصف القرن، مثلاً، جمع تقرير كينزي Kinsey الأول، بعنوان **السلوك الجنسي لدى الذكر البشري** *Sexual Behaviour in the Humen Male* كتلة مهيبة من التفاصيل الإحصائية ليثبت أن 37 بالمئة من السكان الذكور البالغين في الولايات المتحدة قد بلغوا الرعشة الجنسية من خلال الاحتكاك الجنسي المثلي. أُطلقت هذه المعطيات في وجه ما أصبحت في ذاك الوقت ثقافة أميركية مصابة برهاب المثلية homophobia على نحو خبيث. بعد ذلك بعدة عقود، أحدث ظهور **تقرير هايت: دراسة قومية للجنسانية الأنثوية** *The Hite Report: A nationwide study of Female sexuality* ضجة عندما كشف أن معظم النساء الأميركيات لا يبلغن الرعشة الجنسية من خلال الاتصال الجنسي الغيري [مع الرجال] ـ وهي فكرة بذلت أعمال سكسولوجية سابقة كثيرة، لم تصبح رائجة، جهداً لتدوينها. فسارعت الجرائد، ومجلات النساء بالإضافة

إلى الدوريات الأكاديمية المتخصصة إلى الرد على اكتشافات شيرهايت Shere Hite.

إن الأعمال السكسولوجية من هذا النوع مثيرة للفضول لأنها جذبت بشكل زائد الاهتمام الشعبي، حتى رغم أنها تحشد كميات هائلة من المعلومات التي ربما لم يكن بمقدور معظم الناس غير المتمرسين في التحليل الإحصائي أن يحسبوها (اكتشف العلماء الاجتماعيون في الحقيقة، أن مناهج هايت البحثية كانت موضع شك إلى حد كبير). هذه الأعمال، المقدمة "كتقارير"ضخمة، تسعى إلى إعطاء دمغة استحسان رسمية لإفشاء الحقائق الجنسية غير المستساغة التي غالباً ما يكون المجتمع في البداية ممانعاً لتقبلها. بطرق كثيرة، فإن كتلة وثقل هذه المسوحات يعطيان الانطباع المحدد بأنه إذا ظل الباحثون يكدسون كميات دائمة الازدياد من البيانات سيزدادون قدرة على المعرفة حول ذلك.

إن علم الجنس، منذ بدايته، قد أورث المجتمع الحديث تركة متناقضة. فمن ناحية أولى، لعب دوراً كبيراً في تمكين الجنس من أن يكون موضع جدل على نطاق أكثر اتساعاً وأكثر جدية على كافة مستويات المجتمع إذ يقدم في بعض الأحيان مشورات تقنية مفيدة حول كيفية حل المشاكل الجنسية. ومن الناحية الأخرى، فإن علم الجنس غالباً ما ظل غير مبال على نحو يثير القلق بالشرط التاريخي للمناهج العلمية التي

يستخدمها لتقدير الكفاءة أو عدم الكفاءة الجنسية، الشذوذية أو السوائية الجنسية. مرة تلو الأخرى، يجد المرء أن الكتابات السكسولوجية ـ على طول الخط من ثمانينات القرن التاسع عشر 1890 إلى تسعينات القرن العشرين ـ تسعى إلى إنتاج حقيقة دائمة حول القدرة الجنسية للكائنات البشرية. هذه الأعمال تكون مليئة عادة بالأفكار الخادعة حول ما يُفترض أن يشكل الأداء العادي، في ضوء تواتر وشدة الإحساس الايروتيكي، ما يقتضي ضمناً أن ثمة معيار مشترك يمكن أن تقاس به جنسانياتنا. إن الكتابات السكسولوجية تكون في كثير من الأحيان منهمكة جداً بتكميم البيانات المتعلقة بالسلوكات والوظائف الجنسية بحيث إنها نادراً ما تتوقف لتتأمل كيف ولماذا يمكن للجنسانية أن تقاوم بنى التصنيف التي يضاعفها العلم الجنسي بمعدل أسي exponential. ما على المرء سوى أن ينظر إلى مؤلف مختصر كثيراً مثل كتاب **التنظيم الاجتماعي للجنسانية**، *The social Organization of Sexuality* المنشور سنة 1994، ليرى الثقة التي يقدم بها العلماء الاجتماعيون أدلتهم الإحصائية بوصفها "معلومات دقيقة". رغم أن الكتاب يلحون على أن ليس من مهمتهم الأخلاقية أن يدلو "بأحكام" حول "ماينبغي" على الناس أن يفعلوه جنسياً، فإنهم يفترضون أن الجنسانية هي مقولة يمكن إدراكها بشكل كامل وتضم كل أشكال "التصرف الجنسي" .Laumann et al)

1994:xxx-xxxi.31) إنهم، إذ يزعمون أن الجنسانية تعني النشاط الجنسي، يجمعون الحقائق تحت عناوين مثل تكرار الشركاء الجنسيين، الإنتانات التي تنتقل جنسياً، الجنس والخصوبة، والتوجهات السوائية نحو الجنسانية. إنهم بالكاد يشكون بالتحيزات التي طبعت على مدى أكثر من قرن مناهجهم لأجل تنظيم هذه المادة. لذلك يظل من الصعب على قرائهم أن يكتسبوا تبصرات في الشروط الثقافية والضغوط الإيديولوجية التي أدت إلى نشوء فكرة الجنسانية في المقام الأول.

إن الناقدة التي أنتجت أوضح أوصاف التراث السكسولوجي هي ليونور تيفر Leonore Tiefer، التي تمتلك خبرة مهنية واسعة بالممارسة الطبية التناسلية ـ البولية. تشكو تيفر، الشديدة الاطلاع على أبحاث ألفرد س. كينسلي Alfred C.Kinsley (1894-1956) وورثته، من أن دراسات من هذا النوع تفشل بشكل متكرر في التعريف الدقيق لما يمكن أن يقع بشكل معقول ضمن حقل التحليل:

> *"الجانب الأكثر أساسية، والأكثر صعوبة أيضاً، من دراسة الجنسانية هو تعريف مادة الموضوع. ما الذي يجب تضمينه؟ كم من الجسم يكون ذا صلة بالموضوع؟ كم من فترة العمر؟ هل الجنسانية بُعد فردي أم بُعد علاقي؟ أية سلوكات، أو أفكار أو مشاعر توصف بأنها جنسية ـ النظرة*

التي لا تُرد؟ أية معانقة؟ أحلام اليقظة حول المشاهير؟ الذكريات المخيفة عن الإيذاء الجسدي؟ متى يمكننا أن نستعمل لغة مماثلة لأجل الحيوانات والبشر، إن كان ذلك ممكناً بالمرة؟

(Tiefer 1995:20)

تدعو تيفر علم الجنس الحديث لكي يدقق بعناية في الافتراضات، والتحيزات والتحاملات الصريحة الذي ورثها عن تراث بحث على درجة عالية من التطور نادراً ما يستقصي حدود ما يجوز وما لا يجوز تفسيره بوصفه جنسياً. إن فكرتها هي أن النماذج المستخدمة غالباً من قبل علماء الجنس قد تكون غير ملائمة تماماً للظاهرات التي تحاول أن تشرحها. إذ تلاحظ كيف أن عالمي الاجتماع جون غانيون John Gagnon ووليام سيمون William Simon، في كتابهما المعنون **التصرف الجنسي: المصادر الاجتماعية للجنسانية البشرية** *Sexual Conduct:The social sources of Human Sexuality* (1973) تبنيًا "مجاز الكتابات المسرحية للفت انتباهنا إلى المصادر المثقفة، المخططة، البرانية". المشكلة هي أن هذه المجازات، مثل الاستعمالات الشائعة لكلمتي "drive" [دافع] و"instinct" [غريزة] لوصف الجنسانية، "توجه اهتمام الباحثين والدارسين والقراء إلى الإمكانيات المميزة" (Tiefer 1995:20-1) إن "الدافع" الجنسي، الذي ينظر إليه على أنه "فطري"، يبدو أنه

يتبع مساراً [يوصل] إلى هدف محدد، اعتماداً على مثيرات خارجية. باستعمال مثل هذه المصطلحات المحمّلة، فإن كتاب التصرف الجنسي لغانيون وسيمون لا يبذل جهداً للتدقيق في الفرضيات التي يوافقان عليها. تجادل تيفر بأن الدراسات التي لا تعد ولا تحصى من هذا النوع تبقى غير مدركة لعدم التناسب بين النموذج النظري القائم والظاهرة الجنسية قيد المناقشة. ففي رأيها، إن هذا النمط من التباين هو الأكثر إثارة للصدمة عندما يستذكر المرء المعارك التي حدثت في الجمعية الطبية النفسية الأميركية خلال عام 1973. فأثناء ذاك العام، بذلت جهود منسقة للحط من منزلة الجنسانية المثلية بوصفها اضطراباً عقلياً. كما تقول تيفر، فإن سوائية أو شذوذ سلوك أو هوية أو أسلوب جنسي بعينه إنما تعتمد إلى حد كبير على العدسة التي يرصد من خلالها.

لتوسيع بعض هذه الملاحظات العامة، سأشرع قبل كل شيء في سبر بعض المشاكل الأكثر لفتاً للنظر التي تكتنف حفنة من الأعمال المبكرة المشهورة لعلم الجنس. رغم أن علماء الجنس قد يبدون لنا مثل بقايا من ماضٍ بعيد فإن البنى المفاهيمية والسردية مستمرة بطرق كثيرة إلى هذا اليوم. في هذه النصوص التأسيسية لعلم الجنس، يلمس المرء جهداً ضخماً مبذولاً لاشتقاق الحقائق الطبيعية من الظاهرات الثقافية. بدلاً من التقدم بفكرة أن المجتمع الغربي طور عادات وممارسات نشأت

عن الظروف التاريخية الخاصة، كان هؤلاء الكتاب يعتقدون غالباً أن ثقافتهم تؤمن خريطة مفهومة كلياً لأجل تفسير الطبيعة البشرية. لهذه الغاية، استخدموا حيلاً كان يُظن أنها تؤمن حرية الوصول الشفافة إلى الحالة الطبيعية التي لا جدال حولها للجنسانية. قبل كل شيء، تفحصوا السلوكات الجسدية لاشتقاق النواة الجوهرية للرغبة التي تنبت من داخل كل ذات بشرية.

إن المهم بشكل خاص في البحث السكسولوجي هو الجنس الأدبي المعروف باسم تاريخ الحالة [القصة السريرية]. هنا الشخص موضوع البحث يشبك الحقائق السيروية لتطورها أو تطوره (بشكل معتاد أكثر النفسي ـ الجنسي. هذا الشكل الاستطرادي البارز يشبه في كثير من الأحيان اعترافاً يشهد فيه الرجال والنساء على الحقيقة الداخلية المخجلة غالباً لكينونتهم الجنسية. فمن غير المألوف في الواقع أن تجد علماء الجنس يفكرون كيف أن تاريخ الحالة هو بحد ذاته بنية تمثيل تشكّل وتتلاعب بالمعلومات وفقاً للتقاليد الأجناسية والسردية. نادراً ما يتردد علماء الجنس في السؤال ما إذا كان الأشخاص الخاضعون للاستقصاء يمكن توجيههم نحو استنتاجات معينة. رغم كل شيء، فإن المصطلحات التي يستخدمها علماء الجنس تحدد إلى درجة ما ما يمكن وما لا يمكن قوله ضمن الشكل الخطي والتطوري الذي يميز التاريخ الذي يحتوي كل حالة على حدة.

مع ذلك فإن تاريخ الحالة ليس الوسيلة الكاشفة الوحيدة التي يستخدمها علماء الجنس لاستخلاص الحقائق الطبيعية بشكل مفترض من الظاهرات الثقافية. إذ إن الكتابات السكسولوجية المبكرة أيضاً تثبت مزاعمهم بالاعتماد بشكل واسع ـ يمكن القول، بشكل مشوش ـ على تشكيلة مذهلة من البيانات المأخوذة من علم الإناسة [الانثروبولوجيا] المقارنة، وهو فرع معرفي أكاديمي ترسخ في ستينات القرن التاسع عشر (1860). هنا أيضاً، يمكن للمرء أن يرى نزعة ملحوظة في مثل هذه الكتابات إلى تصنيف التمظهر الثقافي للسلوكات الجنسية مع ما يفترض أنها شروط طبيعية. في دراسة تلو الأخرى، يكافح علماء الجنس لإثبات الطبيعة البدائية للغريزة الجنسية: كلمة تفسر الجنسانية بلغة الداروينية الاجتماعية. فالداروينية الاجتماعية، التي طورها الكاتب الانكليزي هربرت سبنسر Herbert Spencer (1820-1903) شددت على "بقاء الأصلح"، وهو مبدأ أثبت أنه مؤثر بشكل هائل منذ سبعينات القرن التاسع عشر (1870) حتى ثلاثينات القرن العشرين (1930). حتى عندما لا يتابع علماء الجنس الجدالات حول النواة البدائية للمجتمع المتحضر، فإنهم غالباً ما يعتمدون بشكل كبير على البيانات البيولوجية لتدوين الملاحظات حول الجماع والتزاوج والغايات التناسلية. بهذا الصدد، ربما ليس صدفة أن كينزي Kinsey ـ أحد أبرز علماء الجنس الذين ظهروا في القرن

العشرين ـ بدأ سيرته الأكاديمية كعالم حيوان Zoologist، فقد كانت أبحاثه المبكرة على في الدبور الأصفر gall wasp.

لذلك بوضع هذه القضايا في الذهن، دعوني أبدأ بتفحص بضعة جوانب لافتة لأربعة أعمال مختلفة تقع ضمن الحقل العام للعلم الجنسي. بدءاً بالأبحاث الجريئة لداعية التحرر الجنسي كارل هاينريش أولريشز Karl Heinriech Ulrichs (1825-1895)، أنتقل إلى مقارنة الفرضيات التي بنى عليها الطبيب النفسي ريشارد فون كرافت ـ إيبنغ كتابه المعنون **الأمراض النفسية الجنسية** *psychopathia sexualis* (نشر لأول مرة في عام 1886، وتم تنقيحه وتوسيعه في طبعات متلاحقة كثيرة). ثمة عملان ألمانيان آخران يفكان عقدة التفكير السكسولوجي ضمن هذه الفترة، الأول هو كتاب إيفان بلوخ المعنون **الحياة الجنسية لعصرنا** *The sexual Life of our Time (1907)*، والثاني هو، **الجنس والطبع** *Sex and Character* من تأليف اوتو فاينغر Otto Weininger (1907). بما أن كثيراً من هذه الكتابة يكشف عن تشوش كبير حول الجنسانية الأنثوية، فإن مناقشتي تنصب على كاتبتين بارزتين هما: أوليف شراينر (1855-1920) Olive Schreiner، التي اعتمدت على جوانب من الفكر العلمي المعاصر باسم السياسة التقدمية للتغيير الاجتماعي؛ ورادكليف هول (1883-1943) Radclliffe Hall، التي اعتمدت

روايتها المحظورة بئر الوحدة *The well of Loneliness* جزئياً على الفكر السكسولوجي لتمثيل جلال وسلامة السحاقية Lesbianism. إن رؤية شراينر، ولو كانت تتقاسم مع علماء الجنس عدداً من الفرضيات المشابهة حول الجنس والعرق، تقدم منظوراً بديلاً حول رغبات النساء في عصر كانت فيه الجنسانية للمرة الأولى موضوعاً للبحث والتأمل الواسعين. بالشكل نفسه تكشف رواية هول المثيرة للجدل كيف ولماذا لا يمكن لرغبات المرأة أن تمتثل للأعراف الجنسية الغيرية السائدة. نظراً لظهور الرواية والمسرحيات والشعر على يد حركة النساء الجديدات النسوية (مثل سارة غراند [1854 -1953] Sarah Grand، وحركة Aesthetes and Decadents (مثل العمة وبنت الأخ اللتان كتبتا عملاً مشتركاً تحت اسم مايكل فيلد [1914-1846] وأوسكار وايلد [1913 - 1862] ذي الاهتمام القوي بالرغبة المثلية، فإن العصر الذي ظهر فيه علم الجنس قد وصفته إلين شوالتر Elaine Showalter بشكل ملائم بأنه عصر "فوضى جنسية" (see Showalter 1990).

من بين علماء الجنس، ربما كان النموذج الأكثر تفصيلاً للتغير الجنسي هو ما استنبطه أولريشز في ستينات وسبعينات القرن التاسع عشر. إذا كانت المصطلحات المعقدة التي ابتكرها تصدمنا اليوم بوصفها مصطلحات غريبة نوعاً ما، فإن عمله يبقى هاماً بلا ريب تحديداً بسبب عزمه على تنقية معجم

مفردات كان يسعى إلى تحديد التنوع الجنسي ذي الأنواع الكثيرة. إن اولريشز، وهو موظف قانوني هانوفري، تابع على مدى حياته حملة في ألمانيا لتبرير طبيعية العلاقات الجنسية بين رجلين. لقد كشف رؤاه في سلسلة من إثني عشر كتاباً قصيراً نشرت فيما بين عام 1864 و 1879، يهدف معظمها إلى تغيير تشريعات الدولة. إن كتابات اولريشز، الرائدة في حقلها، أصبحت مرجعاً كبيراً لكثير من الباحثين اللاحقين، أبرزهم كرافت ايبينغ. في الحقيقة، كان اولريشز الأول من سلسلة من الباحثين المتحمسين الذين خَبَتْ راديكاليتهم تدريجياً بفعل المفكرين الذين كانوا يرغبون في إضفاء الصفة المرضية على أنماط "حب الرجل للرجل" "man-manly love" والذي بذل أقصى جهده للدفاع عنه بوصفه صحياً وسويّاً. انتشر عمل اولريشز على نطاق واسع، خصوصاً بين الرجال المثليين الذين ينشدون المعلومات التي تشرح وتشرعن حالتهم الجنسية. ففي نشرة تلو الأخرى، سلط اولريشز الضوء على تفاصيل هامة حول الجنسانية الذكورية، تكشفت التفاصيل له في رسائل لا حصر لها أرسلها مراسلون متحمسون من كل أنحاء أوروبة. في التراث الانكليزي، يمكن تلمس تأثيره بالشكل الأكثر وضوحاً في المذكرات الاعترافية للناقد والشاعر الفيكتوري، جون أدينغتون سيموندز (لدواعي الاحتشام، حظر نشر مذكرات سيموندز لمدة خمسين عاماً عندما أودع مخطوطه

في مكتبة لندن في عام 1926. من أجل المزيد حول سيموندز، انظر Bristow 1995:127- 462).

على كل فإن الجنسانية المثلية homosexuality ليست الكلمة التي يستخدمها اولريشز في تحليله للرغبة الجنسية بين رجلين، نظراً لأن أبحاثه تسبق هذا المصطلح بعدة سنوات. إن اولريشز، الذي يشتق تسمياته من كتاب الندوة *Symposium* لأفلاطون، يقيم تمييزاً واضحاً بين ما يدعوه الحب الأروانوسي Uranian والحب الديونيسي Dionian. في نموذج اولريشز، يعبر عن الرغبة الأورانوسية بالاورنينغات Urnings: هؤلاء أشخاص يحبون [أفراد] من جنسهم، بأسلوب الإله أورانوس. بالمقابل، أولئك الذين يمرون بانجذاب إلى الجنس المغاير يطلق عليهم اسم ديونينغات Dionings، تيمناً بالربة ديونة Dione. فالاورنينغات، يعلن اولريشز:

> ***"قد وجدوا في كل المناطق، في العصور القديمة، بين البدو اللامتحضرين، وفي الواقع، بشكل فعلي بين الحيوانات".***
>
> ***(Ulrichs, 1994:34)***

إن الحب الأورانوسي، الذي يصادف بين الشعوب البدائية، في كل فترات التاريخ، وفي الطبيعة نفسها، يقال إنه أكثر شيوعاً في ألمانيا مما يتصور عموماً، وقد يكون في ازدياد. يعلق اولريشز بقوله:

"لا يوجد أب متأكد إن كانت جرثومة توجهه هذا الاتجاه كامنة لدى أحد أبنائه وإن كانت ستبقى في البلوغ".

(Ulrichs1994:35)

في كل واحدة من دراساته القصيرة، يسعى اولريشز إلى ايضاح الطبيعة الدقيقة للميل الأورانوسي، مظهراً كيف أن "جرثومة" الرغبة في الجنس نفسه تكون متأصلة منذ الولادة ab ovoفي فيزيولوجيا الرجل المحب للرجل ذاتها.

يبدأ اولريشز دفاعه عن حب الرجل للرجل بالإلحاح على الطبيعة الفطرية لرغبات الاورنينغ. يكتب:

"ثمة طائفة من الاورنينغات بالولادة، وهم طائفة من الأفراد الذين يولدون مع الدافع الجنسي للنساء ولهم أجساد ذكرية. على هذا الأساس، يزعم أن الاورنينغ "ليس رجلاً بل بالأحرى نوعاً من الكائن الأنثوي عندما يتعلق الأمر ليس فقط بمجمل متعضيه، بل أيضاً بمشاعر الحب الجنسية لديه، مجمل مزاجه الطبيعي، ومواهبه".

(Ulrichs 1994:36)

بما أن الجسم المجنس sexed والعقل المجنوس gendered لهذا النوع الايروتيكي هما بالتعريف مقلوبان،

يعلن اولريشز أن الاورنينغات يشكلون "جنساً ثالثاً": "ليسوا رجالاً أو نساءً بالكامل". بهذا الزعم، يضع اولريشز الأساس الذي يقيم عليه اعتقاده بأن الأورنينغات هم كائنات تحتوي روح الجنس المغاير في أجسادها. على العكس من أهدافها، كان لهذه الفكرة تأثير مستمر وضار على تحاملات القرن العشرين ضد المثليين. لأنها تحدد الاتجاه للرأي القائل بأن السحاقيات واللواطيين هم "منحرفون". إحدى الأساطير التي شاعت على أوسع نطاق حول السحاقيات واللواطيين هي أن الهويتين الجنسيتين تشملان انعكاسا لمعايير الجنوسة - لذلك كانت السحاقية الشرسة واللوطي المتخنث غالباً النمطين المعترف بهما اللذان يفيدان في تشويه صورة، وبالتالي شجب، أساليب الانشقاق الجنسي المثلي.

إن اولريشز، الملتزم بالإيمان بأن الاورنينغات كانوا نوعاً جنسياً مستقلاً تحرف رغباته الديونيين، يركز على التأنث بوصفه العلامة [الدالة] على المزاج الأورانوسي. وعندما يجتمع الاورنينغات معاً، "يلاحظ، "فإنهم في معظم الأحيان يطلقون على أنفسهم أسماء مستعارة أنثوية. أعتقد أن ذلك لأنهم يشعرون مثل النساء، حتى ولو بشكل غير واعٍ فقط" (Ulrichs 1994:60). كلما طور اولريشز هذا النموذج، جادل بشكل أسهل بأنه من الممكن أن يوجد "جنس رابع" مقابل "جنس من الأشخاص ذو بنية مثل [بنية] الإناث وله رغبة جنسية من امرأة

لامرأة، أي يمتلك الاتجاه الجنسي للرجال" (Ulrichs 1994:60). لكن عندما جمع تأملاته، أصبح من الصعب بالنسبة لاولريشز أن يعلل تغيرات السلوك الجنسي بشكل صرف بلغة الأورنينغات والديونينغات المذكرة والمؤنثة. فمن أجل شيء واحد، وجد نفسه مجبراً على تأمل ما أصبح معروفاً لاحقاً بالجنسانية الثنائية bisexuality. وتمشياً مع ذلك، ابتكر كلمة لأجل ثنائيي الجنس: الاورانوديننينغات: Uranodionings.

في الوقت الذي كتب فيه اولريشز مقالته السابعة عن حب الرجل للرجل، كان قد تصور نظاماً متقناً يتضمن التباديل الممكنة الكثيرة - ولكن ليس كلها بأي حال من الأحوال - للرغبة الأورانوسية والديونيسية، ومن المفيد أن نفهم كيف جمع معاً الجدولة التالية للأنماط الجنسية المختلفة.

I- الرجال	Men
II- النساء	Women
III- الأورنينغات	Urnings
1- المسترجلون	Mannlings
2 — البينيون	Intermediaries
3- المتأنثون	Weiblings
IV- الاورنينغينات	Urningins

IIV- الأورانوديونيننغات	Uranodionings
1- الاقترانيون	Conjunctive
2- الافتراقيون	Disjunctive
VI- الاورانوديونيننغينات	Uranodioningins
VII- الخنثويون	Hermaphrodiates

(Ulrichs 1994:314])

إذا كانت هذه القائمة من العينات السبع، مع فئاتها الفرعية الواصفة تبدو غريبة الأطوار في المطلق، فإن خير ما ينصح به القراء هو أن يفتحوا صفحات أية موسوعة من أواخر القرن العشرين عن الجنسانية البشرية، لمجرد أخذ فكرة عن الأمداء الاستثنائية التي سيصل إليها العلماء الاجتماعيون والطبيعيون في سعيهم لتعريف وفهم القائمة التي لا نهاية لها ظاهرياً من الأنماط والسلوكات الجنسية. إن توسيع اولريشز الشديد التفاصيل لقائمته من الأنماط الجنسية يدل على المخاطر التي تنطوي عليها محاولة إيجاد لغة يمكنها أن تصف بشكل كافٍ الظاهرات الخاضعة للتحليل. رغم أن التعارض الواضح بين الرغبتين الأورانوسية والديونيسية قد تم وصفه، فإن القطبية التي تمثلانها تصبح أقل ثباتاً عندما نمعن النظر إلى المصطلحات الإضافية التي يستعملها هنا لتسمية الأشكال المختلفة.

من ضمن الأورنينغات، على سبيل المثال، يوجد نمطان متعارضان داخلياً: المنلينغ (المثليون المسترجلون) والويبلينغ (المثليون المتأنثون). وما بين هذين الخطين يقف البينيون الذين ينتمون إلى فئة دونية بشكل فاضح، في مخطط اولريشز، تسمح لقرائه بأن يفهموا كيف أن الأورنينغ الرجولي يمكن أن يأخذ دوراً سلبياً في الجنس، في حين الأورنينغ المتأنث يمكن أن يأخذ موقعاً إيجابياً. بالنزول إلى الأسفل في القائمة يأتي الاورنينغينات Urningins، الذي أطلق عليهم لاحقاً في أوائل القرن العشرين اسم السحاقيات Lesbians، لكن من الواضح من مجموع كتابات اولريشز أنه يكاد لا يعرف شيئاً عن السحاقية، أو ما كان يدعوها أحياناً بالرغبة المرأية للمرأة. بعدئذ، نجد ثنائيي الجنس، الذين يقعون أيضاً في فئتين: الاقترانيون Cojunuctive (الذين يخبرون الحب الحسي في اتجاه مزدوج)، والافتراقيون disjunctive (الذي يشعرون فقط بالحب النبيل الرومانسي للرجال والشباب). فيما يتعلق بالأخيرين، يصرح اولريشز: "ربما كان شكسبير ينتمي إلى هذه الفئة" (Ulrichs 1994:313-14). مما لا شك فيه أن الخلافات النقدية في القرن التاسع عشر المحيطة بسونيتات شكسبير كانت في ذهن اولريشز عند التفكر في الحب الجنسي بين الرجال الأكبر سناً والرجال الأصغر سناً. الفئتان الأخيرتان

تعرفان ثنائيي الجنس الإناث والأشخاص المتبادلي الجنس الذين يحملون الخواص الجسدية المميزة للجنسين.

في نظام اولريشز الغريب لتسمية كل هذه التنويعات الجنسية تتوضح نقطة بشكل جلي. من المستحيل بالنسبة لاولريشز أن يتصور نموذجه للهويات الايروتيكية بدون أن يسلم جدلاً بأن كل الجنسانيات تقوم على مبدأ الاختلاف الجنسي. إذ يفترض اولريشز دائماً أن رغبة أي شخص تقوم على انجذاب إلى قطب مضاد. في تحليله الأول، يجعل الحب الاورانوسي أو حب الرجل للرجل مفهوماً لأنه يكشف كيف تبحث الروح الأنثوية عن موضوع ذكري. بالشكل نفسه، عندما يُضطر اولريشز لتعليل السلوكات الجنسية الفاعلة والمنفعلة، يفسر المواقف التي يتخذها كل شريك بأنها إما مؤنثة أو مذكرة. يطبق المبدأ نفسه في كل مكان من مخططه للعلاقات الجنسية. فالرغبات الأنثوية تتطلب مكملها الذكري، والعكس بالعكس، سواء في الأشكال الأورانوسية أو الديونيسية. في رأي اولريشز، كان الجنس يشطر دوماً إلى اثنين متضادين لكن أياً منهما ليس بالأشكال التكميلية الأقل كمالاً. إنه إيمانه بأن الأورنينغ يجسد هوية جنسية منحرفة يعتقد عموماً أنه يشكل مرحلة جديدة حاسمة في التصورات الغربية للجنس. قد نصف هذا بالنموذج الطبي النفسي للجنسانية، نظراً لأنه يوجد تنافر مزعوم بين العقل الجنسي والجسد الجنسي في نظرية اولريشز للرغبة الاورانوسية.

إن الكتاب السابقين حول الفيزيولوجيا الجنسية نادراً ما تساءلوا حول التطابق بين الجسد المجنس والكينونة المجنسة لرجل أو امرأة. لقد فعل الخطاب السكسولوجي حول الجنسانية المثالية الكثير لتحطيم هذه الفرضية.

ماهي الشروط الثقافية التي جعلت هذا الأسلوب الخاص في التفكير ممكناً في ستينات القرن التاسع عشر؟ أحد الأجوبة هو أنه في القرن التاسع عشر كان لفكرة أن الجنسين هما ضدان قطبيان ينجذبان إلى بعضهما البعض بشكل مغناطيسي تأثير أيديولوجي قوي على الثقافة بحيث يعتقد أنها حقيقة لا جدال فيها، من حقائق الطبيعة. كان اولريشز بالكاد وحيداً بين الراديكاليين الجنسيين في تأسيس تفكيره حول الايروتيكية على مفاهيم تقليدية إلى حد كبير حول الأنوثة والذكورة. من المفيد أن نقارب كتاباته بكتابات كاتب المقالات الاجتماعية والشاعر والسياسي الاشتراكي الانكليزي إدوارد كاربنتر (1844-1929) Edward Carpenter، الذي أيّد اعتقاد اولريشز "بالجنس الثالث". مثل اولريشز، أقرّ كاربنتر بسهولة بأن التضاد القطبي بين الرجال والنساء هو عيب العلاقات الاجتماعية القائمة:

"كقاعدة فإنهما [الصبي والبنت] يعرفان القليل عن بعضهما البعض، فالمجتمع قد أبعد الجنسين أحدهما عن الآخر.... إنهما بالكاد يفهمان أحدهما الآخر". لكن مثل هذه التعليقات لم تمنعه، في نشرة راديكالية بعنوان: "المرأة ومكانتها في

مجتمع حر" (1894)، من الجزم بأن: "الرجل قد طور الفضائل الأكثر فاعلية والمرأة طورت الفضائل الأكثر انفعالية". في الحقيقة، استند كاربنتر على الاستقصاءات العلمية الحديثة لدعم الرأي التالي: "لدى المرأة . يكون المركز العصبي الأكثر أساسية وبدائية، والجهاز الوعائي - الحركي الكبير للأعصاب عموماً، متطورين إلى درجة أكبر مما هما لدى الرجال". على هذه القاعدة، جادل بقوله: "المرأة هي الأكثر بدائية، الأكثر حدسية، الأكثر عاطفية. فالسيرورات اللاواعية والكونية العظيمة للطبيعة تقع بشكل ما قريباً منها" (Carpenter 1894a:6; 1894b,22;1894c,8-9). رغم أن كاربنتر حذا حذو اولريشز في الدفاع عن صحة ما دعاه "الجنس الوسيط" intermediate sex و"الحب ذو المنشأ المثلي" homogenic love، فإن عمله يحتوي على أمثلة كلاسيكية تبين كيف أن سياسته الجنسية التحررية المرسومة جيداً تفسر الاختلافات بين الجنسين بلغة تقليدية بشكل صارخ. ولقد استغرق الأمر عقوداً كثيرة بالفعل قبل أن يتم التوصل إلى إجماع على أن العاطفية والسلبية والبدائية هي بالكاد صفات يمكن نسبها بشكل طبيعي إلى النساء.

لقد زادت المشاكل المتضمنة في تصور اولريشز التخطيطي للانحراف بفعل الاستعلام البعيد عن الراديكالية في الجنسانية الذي قام به كرافت - إبينغ. إن كرافت ايبينغ، الذي كان

أستاذاً للطب النفسي في جامعة فيينا، كان أحد زملاء فرويد الأكثر تميزاً. فعنوان عمله الكبير **الأمراض النفسية الجنسية** *psychopathia sexualis* (1894) يكشف أن هذا التفحص للرغبة يتبنى منظوراً طبياً حول الشرط السيكولوجي والباثولوجي للحياة الايروتيكية. كما يكتب بلوخ، "كرافت ايبينغ هو، ويظل، المؤسس الحقيقي للباثولوجيا الجنسية الحديثة" (Bloch 1908:455). إن مدى استقصاء كرافت ايبينغ الخادع غالباً هو أوسع بكثير من سلسلة الدراسات القصيرة لاولريشز. فالكتاب المقسم إلى خمسة أقسام، لا يولي اهتماماً فقط لسيكولوجيا وفيزيولوجيا الحب الجنسي فحسب، بل يكرس أيضاً حيزاً كبيراً لتعداد التمظهرات الباثولوجية": من "العصابات الجنسية" إلى النعاظ [الشبق المفرط عند الرجل] satyriasis والغلمة النسوية [الشبق المفرط عند المرأة] "nymphomania (أي الشكلين الذكري والأنثوي للشبق المفرط الجنسي الغيري). يدرس الجزء الختامي من الدراسة التنظيم القانوني للأفعال الجنسية، خصوصاً الأفعال ذات الطبيعة المنحرفة. "تثبت الإحصاءات الجنائية"، يكتب كرافت إبينغ، "الحقيقة المؤسفة وهي أن الجرائم الجنسية تزداد على نحو مضطرد في حضارتنا الحديثة" (Kraft-Ebing 1894-378). هذا هو نداؤه المرتفع والواضح إلى سلطة الدولة للسيطرة قدر الممكن على أية "شذوذات" يحتمل أن تؤدي إلى "الفجور".

"مما تعلمنا التجربة" يلح قائـلاً، "يمكن القـول إنه، من بين الأفعال الجنسـية التي تقع، فإن الاغتصاب والبتر واللواطة والحب السحاقي amor lesbicus، والجنسانية الثنائية قد تكون لها أساس سايكو ـ باثولوجي"[نفسي ـ مرضي] (Kraft-Ebing 1894:382). بالنسبة للقراء الحديثين، فإن ذلك يتطلب قفزة كبيرة من المخيلة لفهم كيف يمكن للسحاقية أن تكون ذات صفة باثولوجية مشابهة للبهيمية والاغتصاب.

بدلاً من تلخيص كل جانب على حدة من افتتان كرافت ابينغ بالسمات المرضية للجنسانية البشرية، أود أن ألفت الانتباه إلى الفرضيات الرئيسة التي تشكل الأساس لاعتقاده بأن الايروتيكية على الدوام قريبة من الاضطرابات العقلية والجسدية. ففي كل مكان من كتابه psychopathia sexualis، يؤمن بلا تردد بأن الرغبة الجنسية هي قوة انفجارية بشكل كامن هدف الحضارة أن تروضها. فالجنسانية "يصرح على الصفحة الأولى، "هي العامل الأقوى في الوجود الفردي والاجتماعي". يضيف قائلاً: "الحب كعاطفة منفلتة هو مثل نار تشتعل وتحرق كل شيء، مثل هاوية تبتلع كل شيء، الشرف، الثروة، السعادة (Kraft-Ebing 1894:1-2) هذه الملاحظات تشدد على القوة الأساسية للشعور الجنسي لدى ذكر النوع [البشري] بحيث أنه لا يكف أبداً عن التفكير إن كانت هذه الفكرة فريدة على العصر الذي يكتب فيه. بدلاً

من ذلك، يشرع كرافت ابينغ في إظهار كيف أن أرقى أشكال التنظيم الثقافي في الغرب قد قطعت أشواطاً كبيرة نحو تسكين، إن لم يكن السيطرة بشكل كامل، الطاقات الجنسية الخطيرة ظاهرياً. لدعم حجته، يكون مجبراً على إجراء مقارنات بين المجتمعات الأوربية الشمالية البارزة والمجتمعات التي فشلت ظاهرياً في تحقيق مثل هذه المستويات المبجلة من التهذيب والكياسة.

"على قاعدة بدائية يبدو إشباع الشهوة الجنسية للإنسان مثل إشباعها لدى الحيوان"، يجزم كرافت ايبينغ. مع مجيء الأخلاقية فقط تمكنت الكائنات البشرية من فصل نفسها عن هذا الشرط المنحط. أولاً، تمت تغطية الأعضاء التناسلية بسبب الإحساس الصاعد أخلاقياً بالعار. ثانياً، عوملت النساء باحترام متزايد، فلم تعد تساء معاملتهن كاشياء لإشباع الشهوة وللعمل". أخيراً، اكتملت سيرورة التحضر عندما ساد الزواج الأحادي monogamy، وهي نقطة تصبح في مركز الاهتمام عندما يحاول كرافت ابينغ أن يقارن الموقفين المسيحي والإسلامي من الزواج:

> *"لهذا تم الاعتراف بحقيقة أنه في الحضارة الأكثر رقياً يجب أن يكون الحب أحادي الزواج ويقوم على تباين دائم. إذا لم تفعل الطبيعة ما هو أكثر من تأمين النسل، فإن (أسرة أو دولة) الكومنولث لا يمكن أن توجد بدون ضمانة أن*

الذرية ستزدهر جسدياً وأخلاقياً وفكرياً. لقد أحرزت المسيحية التفوق العقلي والمادي على الأعراق المتعددة الزواج، وخصوصاً الإسلام، من خلال مساواة المرأة والرجل، وترسيخ الزواج الأحادي وتأمينه بالروابط القانونية والدينية والأخلاقية. إذا كان محمد تحركه الرغبة في رفع المرأة من مكانتها كعبدة ووسيلة للإشباع الشهواني إلى مستوى اجتماعي وأمومي أرقى، مع ذلك، فإن المرأة في العالم المحمدي قد بقيت أدنى من الرجل، الذي كان الطلاق من حقه وحده وجُعل أيضاً سهلاً جداً".

(Kraft-Ebing 1894:5)

حول هذا الرأي، تعزز المسيحية مجموعة من الترتيبات الجنسية الأرقى بشكل تفضيلي من الإسلام لأن الزواج الأحادي يتحكم بالشهوة شبة الحيوانية التي تهدد على نحو مستمر بانحطاط الإنسان. بهذا الزعم، يؤيد كرافت ايبنغ الحكمة الفكتورية الشائعة القائلة بأن الرجال هم عدوانيون بشكل فطري في دوافعهم الجنسية، في حين أن النساء يجسدن الاعتدال والسلبية. "ربما"، يتأمل كرافت ايبينغ "يكون الاعتدال الأنثوي هو نتاج ذو منشأ وراثي لتطور الحضارة" (Kraft-Ebing 1894:15). إنه يجادل بأن

المرأة، خلافاً للجنسانية العنيدة للذكر، تمتلك "عنصرها الأصلاني" في "الحب" - الرغبة في الحماية من قبل زوج، تتحقق مقابل العناية والاهتمام اللذين تكرسهما لكل حاجة من حاجات الرجل. لذلك قد يبدو غريباً نوعاً ما أن يراهن على مثل هذا الزعم القوي حول "تفوق" المسيحية في تأمين "مساواة المرأة والرجل".

لكن كرافت إبينغ يكشف أنه حتى هذه "المساواة" بين الجنسين لا تحمل أية مخاطر مريبة. نظراً لميله إلى ربط الرغبة بالمرض، يوسع كرافت إبينغ فهمه لكيف أن الرجال والنساء المتحضرين يعقدون زيجات شريفة، يحبون بالاحتكام إلى مفهوم يشارف على الوقوع في هاوية كونه باثولوجياً. إن المفهوم قيد الدراسة هو الفتيش fetish، [وهي] ظاهرة نظّر لها فرويد لاحقاً في مقالة مشهورة نشرت عام 1927. في psychopathia sexualis يبلغ الحب الجنسي ذروته من خلال اللذات التي تكون على درجة عالية من الفردنة والتميز وبالتالي الفيتيشية [الصنمية] التي يستمدها الإنسان من موضوع ميوله. بعبارة أخرى، يقوم الحب الجنسي في الزواج على الفيتيشية الفريدة التي يتمتع بها الإنسان. هذه النظرية تساعد في تفسير كيف يختار البشر شركاءهم بطريقة تمييزية أكثر مما هي شهوانية:

"من المعروف جيداً من التجربة أن الصدفة تقرر هذا الربط الذهني، بحيث أن موضوعات الفتيش قد تكون متنوعة جداً من الناحية الفردية، ولذلك تبرز الانجذابات (والنفورات) الأكثر خصوصية. هذه الخصائص الفيزيولوجية للفتيشية تفسر الانجذابات الفردية بين الزوج والزوجة، تفضيل شخص بعينه على كل الأشخاص للآخرين من الجنس نفسه. بما أن الفتيش يمثل رمزاً فردياً خالصاً، فمن الواضح أن تأثيره لا بد أن يكون فردياً. بما أنه يتلون بالشعور الأكثر لذة فإنه يستتبع التغاضي عن العيوب المكنة في الموضوع ("الحب أعمى")، ويخلق شعوراً بالأهمية يكون بالنسبة للآخرين غير قابل للفهم، وحتى تافهاً في ظل بعض الظروف".

(Kraft-Ebing 1894:19)

لا يتطلب الأمر كثيراً لنرى كيف أن هذا النموذج النظري قد تم استنباطه لتدبير الخوف الأساسي الذي يسري في كل مكان من عمل كرافت ابينغ: كل الحب الجنسي، حتى في شكله الزوجي الأكثر تميزاً والأكثر جدارة بالثناء، هو إلى درجة ما مصطبغ بالمرض. هذا هو السبب في أنه بذل جهداً شاقاً ليجادل بأن "الفتيش قد يحتفظ بشكل ثابت بأهميته "بالنسبة للإنسان

"بدون أن يكون باثولوجياً". لكن هذا لن يكون هو الحال إلا إذا تم تطوير المفهوم الخاص" كحب العطر، شكل القدم، أو لون ونسيج الشعر إلى "مفهوم عام". لو كانت الرغبة الجنسية الغيرية الذكرية بكل خصوصيتها المنتقاة غير قادرة في نهاية المطاف على الابتعاد عن حبها الباثولوجي للفتيش، لبقيت هذه الايروتيكية منحرفة على نحو يستحق الشجب والتوبيخ.

نظراً للكميات الهائلة من الأدلة التي يقدمها كرافت ابينغ لاحقاً حول موضوع الانحراف الجنسي، فإن كتاب psychopathia sexualis يخلق الانطباع الواضح أن أرقى أشكال الحب الجنسي الغيري يكون مهددا من كافة الجهات بوباء السلوكات الجنسية المنحرفة. فتواريخ الحالات الكثيرة المتضمنة في فصوله حول السادية والمازوخية والفتيشية والجنسانية المثلية تؤكد ما يعتبرها اضطرابات جنسية واسعة الانتشار بين البشر. خذ، مثلاً، إحدى الحالات الطويلة المدروسة في الفصل الذي يدور حول المازوخية، الانحراف الذي أطلق عليه كرافت ابينغ هذا الاسم تيمناً بليوبولد زاخر - مازوخ Leopold Sacher-Masoch (1836-95)، الذي يذكر من أجل روايته عن الرغبة المنحرفة تحت عنوان **فينوس بالفراء** *Venus in Furs*. "تصف الحالة رجلاً في الخامسة والثلاثين من عمره يصرح أنه منذ سن مبكر كان يُثار دوماً عن طريق

خيالات تنطوي على الجلد بالسوط. هنا كيف يسرد جزءاً من قصته :

> *"حتى في طفولتي المبكرة كنت أحب أن استمتع بأفكار حول السيادة المطلقة لرجل واحد على الآخرين. فالتفكير بالعبودية كان فيه شيء ما لأجلي، سواءً من موقع السيد أو العبد. إن كون رجل واحد بمقدوره أن يمتلك، يبيع، أو يجلد رجلاً آخر، كان يسبب لي إثارة شديدة؛ ولدى قراءة كوخ العم توم* ***Uncle Tom Cabin*** *[رواية حول العبودية الأميركية، كتبتها هارييت بيتشر ستو* ***Harriet Beecher Stowe (1811-96)*** *... فقد كان تحدث معي انتصابات .... مع أن هذه الأفكار كانت تسبب الانتصابات، مع ذلك لم استمن أبداً في حياتي؛ ومنذ سن الثامنة عشرة مارستُ الجماع بالاستعانة بهذه الأفكار وبدون أي علاقة بهن. لقد كان لدي على الدوام تفضيل كبير للنساء الكهلات الشهوانيات، الضخمات مع أنني لم أكن أمقت الصغيرات".*
>
> ***(Kraft-Ebing 1894:105)***

كما تكشف سرديته، "وتبين الحالة 50 كيف أنه لم يكن قادراً على تفعيل استيهاماته عن طريق استئجار خدمات

البغايا: هذه التجارب أطفأت رغباته لمدة لا تزيد عن فترة أسبوعين، يعاني بعدها بشكل اعتيادي من "نوبته التالية" التي تجبره لاحقاً على العودة إلى الماخور من أجل سلسلة أخرى من العقوبات من "عشيقته". حتى رغم أنه كان يستمتع بعلاقة جنسية مشبعة في الشهور الأولى من زواجه، فإن رغباته المازوخية أثبتت أنها أقوى. مع ذلك بدلاً من أن يعترف أن مازوخيته هي مشكلة، فإن الحالة 50" يكاد يبدو كأنه يتباهى بوضعه: "برغم خصوصيتها الباثولوجية الملحوظة، فإن المازوخية ليست فقط غير قادرة على تحطيم اللذة في حياتي، بل أنها على الأقل لا تؤثر على حياتي البرانية"-Kraft) Ebing 1894:108). في الحقيقة، كلما أمعن المرء النظر في تاريخ هذه الحالة، اتضح أن الطقوس المازوخية التي ينخرط فيها هذا الرجل تشكل جزءاً دينامياً ومهتزاً من وجوده رغم أنه يوجد ضغط ثقافي هائل عليه للاعتقاد خلافاً لذلك. في مواجهة هذه المواد التي وسعت معرفة معاصريه بالقوة التي لا يمكن كبحها للانحراف الجنسي، يمكن للمرء أن يتوقع بشكل منطقي من كرافت ابينغ أن يقدم تحليلاً مفصلاً للمنابع الثقافية والنفسية والفيزيولوجية لمثل هذه الايروتيكية المريضة. لذلك ما الذي يملكه كرافت ابينغ بالضبط ليقوله حول أسباب الرغبة المنحرفة؟ القليل على نحو يثير الدهشة. إن فصوله التي تدور حول الممارسات السادية والمازوخية تشكل تياراً من

تواريخ حالات تكاد لاتنقطع وشهادات، ووثائق أخرى مأخوذة من باحثين كانوا سابقاً قد كرسوا كثيراً من المعطيات حول الموضوع. إذ يتعين على المرء أن يخوض عبر صفحات لا نهاية لها من المادة قبل أن يتوصل إلى تفسير. وعندما تأتي لحظة إصدار الحكم على ما يسبب بالضبط مثل هذه السلوكات المنحرفة، يحذو كرافت ابينغ حذو معظم أقرانه الفكريين باللجوء إلى الوراثة: "المازوخية، كانحراف جنسي فطري، تشكل علامة وظيفية على الانحطاط (بشكل شبه حصري) في العامل الوراثي؛ وهذا الاستنتاج السريري يتأكد في حالاتي [التي درستها] عن المازوخية والسادية (KraftEbing 1894:147).

مما له دلالته أن كرافت ـ إبينغ يقدم تشخيصاً مختلفاً نوعاً ما عند مواجهة الجنسانية المثلية. تأكيداً لذلك، يجزم عموماً بأن الرغبة في الجنس نفسه هي، مثل كل الانحرافات الأخرى، حالة فطرية. ومع ذلك، في بعض الأحيان، تشير أدلته إلى اللحظات التي كانت فيها الرغبة في الجنس نفسه "مكتسبة"، بدلاً من كونها موروثة بالولادة. إذ يؤمن بأن الأحداث المنحرفة للاتصال الجنسي المثلي تقع عندما تسود العوامل الثقافية المضادة للمسار السوي ظاهرياً للرغبة تجاه الجنس المغاير:

"في بعض الأحيان يعاني تطور المشاعر الجنسية الأرقى نحو الجنس المغاير، بسبب الخوف الوسواسي من الإصابة بالأمراض في الاتصال الجنسي؛ أو بسبب مرض حقيقي ؛ أو أنهم يعانون كنتيجة لنقص التعليم الذي يرشد إلى مثل هذه الأخطار. مرة أخرى (خصوصاً لدى الإناث)، فإن الخوف من نتيجة الجماع (الحمل)، أو الاشمئزاز من الرجال، بسبب الضعف العقلي أو الأخلاقي، يمكن أن يتحول إلى قنوات منحرفة غريزية تعلن عن نفسها بشدة غير طبيعية. لكن الإشباع الجنسي المبكر أكثر مما ينبغي والمنحرف يضر ليس فقط العقل، بل الجسد أيضاً ؛ فبقدر ما يسبب عصابات الجهاز الجنسي (الضعف القابل للتهيج للمراكز التي تحكم الانتصاب والقذف؛ نقص الشعور باللذة في الجماع، في حين يبقي المخيلة والليبيدو في إثارة مستمرة".

(Kraft-Ebing 1894:189)

هذا المقتطف هو نموذج تمثيلي إلى درجة عالية لكيف يتعامل كرافت ابينغ على نحو قلق مع الخط الفاصل المتقلقل بين الرغبة الجنسية المثلية المرضية والحب الجنسي الغيري الصحي. حالما يسلم بأن الشروط الفطرية لا يمكنها أن تعلل كل انحراف جنسي

على حدة ومجتمعة، يجد نفسه يعلق بأنه قد تكون هناك بالفعل ظروف بيئية تمنع النساء من إقامة شراكات جنسية مع الرجال. عبر هذه الفقرة، يرى المرء كم من الصعب عليه أن يصنف التحاملات التقليدية ضد الضعف الأخلاقي للنساء مع الحالة الطبيعية للجنسانية الغيرية الأنثوية. بشكل ما، تكون المرأة عرضة للسقوط أمام الرغبات التي هي بشكل طبيعي رغباتها الخاصة. بهذا الخصوص، يجاهر كرافت إبينغ بأفكار مشوشة ومتناقضة حول الجنسانية الأنثوية هي إلى حد كبير أفكار عصره. برغم ذلك، يكشف تعليقه أن الرغبة السحاقية ربما كانت إمكانية أكبر بكثير في ثقافة أواخر القرن التاسع عشر مما كان المجتمع الأخلاقوي إلى درجة عالية يريد أن يعترف به، ليس أقله لأنه كان ثمة أسباب اجتماعية معقولة في أن النساء يمكن أن يفضلن العلاقات الحميمية مع جنسهن بدلاً من العلاقات مع الرجال.

مع ذلك حتى لو فعل كتاب psychopathia sexualis كل ما بوسعه لدعم الرغبة الجنسية الغيرية السوية، الصحية في الزواج، فيجب أن نضع في الذهن أن عمل كرافت ـ إبينغ لم يكن بأقل تعرضاً للاستهجان على نطاق واسع. في الوقت الذي ظهرت فيه الطبعة العاشرة من هذا المجلد المؤثر في عام 1902 قالت المجلة الطبية البريطانية British Medical Journal إنه "الأكثر إثارة للاشمئزاز من مجموعة الكتب التي هو نموذج لها". يلاحظ لسلي هول وروي بورتر أنه، في أثناء العقد الذي

ظهر فيه في بريطانيا، نظر إلى دراسة كرافت إبينغ في النهاية بوصفها "أكثر قليلاً من كتاب علمي في البورنوغرافيا" (Porter and Hall 1995). ثمة مصير مماثل أصاب أعمالاً ذات صلة بهذا الحقل. ففي الوقت الذي نشرت فيه ترجمة كتاب إيفان بلوخ **الحياة الجنسية لعصرنا** في عام 1907، اعتبرت جميع النسخ ملائمة للحرق من قبل محكمة Magistrates Court في شارع بو بلندن.

لكن إذا كانت مثل هذه الأعمال مدانة من قبل المحاكم من أجل نفس الجريمة الشائنة لمناقشة الايروتيكية، ينبغي ألا ننسى أنه كان ثمة اختلافات كثيرة في الرأي بين علماء الجنس أنفسهم. رغم أن بلوخ يقدم ثناءً كبيراً للبحث الرائد لكرافت ابينغ، فإنه يظل غير مقتنع بالبؤرة الطبية حصرياً لكتاب psychopathia sexualis. ما هو مضلّل تحديداً هو إلحاح كرافت ابينغ على وصم كثيراً من السلوكات الجنسية بالمنحطة. لإظهار السبب في أن السلوكات الجنسية المنحرفة ليست بالضرورة أمراضاً، يلجأ بلوخ إلى الحقل المزدهر للاستعلام الأنثروبولوجي نظراً لأنه يجد هناك الحقائق التي لا جدال حولها حول الأساس البيولوجي للايروتيكية البشرية. "دعونا" يصرح بلوخ، "نقارن جنسانية الكائن البشري المتحضر بجنسانية البدائي؛ عندئذ سنعترف بالاتساع الهائل لحقلنا البصري من أجل استيعاب "الأمراض النفسية الجنسية" (Bloch 1908:456). يكرس كتاب **الحياة الجنسية لعصرنا**

الكثير من اهتمامه للتفاعل بين نشوء النوع وشروط التحضر التي أفادت في تنظيم وإعلاء الغريزة الجنسية. في محاولة لكشف كيف أن الايروتيكية قد شكلتها البيئة الثقافية، يرى بلوخ الجنسانية مكونة من نزوتين متناقضتين إنما فطريتين. فاعتماداً على مجموعة غنية من الكتابات العلمية المعاصرة، يجادل بأن الشهوة والخجل خصيصتان تكتسبان بالولادة. إنه يزعم أن ممارسة ارتداء الملابس تنبع من إحساس متأصل بالخجل يحرض الرغبة. بعبارة أخرى، تشتق الممارسة الثقافية لتغطية الأعضاء التناسلية من مصدرين طبيعيين: دافع ايروتيكي مبيت وحس الاحتشام المحدد بيولوجياً. فيما تدعى الثقافات البدائية، كما يعتقد، يمكن النظر إلى الوشم tattooing وتزيين الجسد على أن لهما الوظيفة المزدوجة نفسها (see Bloch 1908: 149-57). بكشف كيف أن الجنسانية قد ولدت من الشهوة العفوية والخجل الذاتي التنظيم، يجمع بلوخ كمية هائلة من الأدلة ليؤكد اعتقاده بأن للمشاعر المضطربة المرتبطة بالايروتيكية منابع عديمة الأذى تماماً. علاوة على ذلك كله، بناءً على موضوع الاستمناء يتخلص بلوخ من عبء التحامل دفع بعض الأطباء الفكتوريين إلى القيام باستئصالات [ختانات] البظر clitoridectomies لكبح الإثارات الخطيرة التي يزعم أنها تنشأ عن التهييج الذاتي autoeroticism الأنثوي. هذه الإثارات كان يعتقد أنها تؤدي إلى الجنون، وهو موقف يبدأ بلوخ بدحضه بحذر، وإلى حد ما باعتذار:

"التهييج الذاتي (بما في ذلك شكله الأكثر بدائية: الاستمناء.... هو إلى حد معين، تمظهر فيزيولوجي، إنه يصبح مرضياً فقط تحت شروط معينة ـ أي، الأفراد الذين يكونون مريضين مسبقاً. هذا، بالفعل، مبدأ طبي إذ يوجد استمناء فيزيولوجي faut de mieux، واستمناء مرضي في حالات الوهن العصبي neurasthenia، والاضطراب العقلي والمشاكل الأخرى. إن السبب المطلق لمثل هذه التمظهرات المرتبطة بالتهييج الذاتي بوصفها لا تنتمي إلى فئة "الرذيلة" ولا إلى فئة "الجريمة" يجب إيجاده.... في التنافر في طبيعة الكثيرين فيما يتعلق بالتطور المبكر قبل الأوان للحسية الجنسية. لهذا السبب نصادف التمظهرات بين أدنى أعراق الجنس البشري كما نصادفها بين الشعوب المتحضرة ؛ حتى بين الحيوانات يكون التهييج الذاتي ظاهرة واسعة الانتشار. يمكن ملاحظة ذلك، ليس فقط بين القرود (ربما تكون متحضرة قليلاً) في حدائق علم الحيوان، التي تستمني بحرية علناً في حضرة الآخرين coram publico، بل يمكن أن يشاهد أيضاً لدى الخيول.

(Bloch 1908:411)

"حتى الأفيال تستمني" يتابع بلوخ، مؤكداً بذلك على أساس طبيعي كلياً ما اعتبره معظم معاصريه ممارسة "غريزية". هنا وفي أماكن أخرى يسير بلوخ بشكل مؤكد ضد مزاج كتاب psychopathia sexualis لكرافت ـ ابينغ. لكن بغض النظر عن مدى كفاح بلوخ للتقليل من أهمية النزعة السكسولوجية المثبتة لإضفاء الطابع المرضي على الرغبة، فإن مقاطع كهذا تستدعي تحليلاً من شأنه أن يتجاوز أبعد الشروحات المقيدة إلى درجة قصوى التي يتم إنجازها بالاحتكام إلى العالم الطبيعي. لذلك مما له دلالته أنه، ضمن عدد من الصفحات، يلمح بلوخ باقتضاب إلى مقالات فرويد التجديدية بعنوان **ثلاث مقالات في نظرية الجنسانية** *Three Essays on the Theory of Sexuality*، التي ظهرت في فيينا في عام 1905. في ضوء عمل فرويد، يلاحظ بلوخ أن التهييج الذاتي autoeroticism ينتمي إلى نمط من التطور النفسي ـ الجنسي: "التهييج الذاتي هو بشكل شبه دائم البشير بجنسانية متطورة بشكل كامل، ويعلن عن نفسه قبل وقت طويل من البلوغ". ويضيف بلوخ، "يعدد فرويد من مناطق الجسد التي يُستحصل منها على اللذة بشكل شبه فوري عن طريق إثارتها شفتي الطفل الرضيع، اللتان تتلقيان عند مصّ ثديي الأم أو بديلهما، إدراكاً غريزياً للذة، تلعب فيه الإثارة الناجمة عن الجريان الدافئ للحليب دوراً" (Bloch:413).

هذه التعليقات تشير تحديداً إلى الأسس التي بدأ عليها التحليل النفسي بالانقلاب على علم الجنس/ ا[لسكسولوجيا] عند التنظير لأصول اللذة، عندما أثبتت النظريات المستندة إلى علم الأحياء [البيولوجيا] أنها غير قادرة على تعليل إلى أي مدى يمكن للثقافة أن تفترق وكم افترقت عن الطبيعة.

لكن إذا كان بلوخ يكشف عن إدراك طارئ لكيف أن العلم البيولوجي لم يكن بمقدروه أن يفسر كلياً بعض النشاطات الجنسية، فإنه في أماكن أخرى يتمثل كثيراً من أساليب التفكير الأكثر رجعية التي تفرض حداً معيناً على الأمراض النفسية الجنسية psychopathia sexualis وحتى على دفاعات اولريشز عن الشذوذ. إذ يحذو حذو أسلافه في التراث السكسولوجي، يكرس كتاب بلوخ حيزاً كبيراً لمناقشة الأشكال المكتسبة والخلقية للجنسانية المثلية. مثل معاصره، راديكالي الجنس ماغنوس هيرشفلد (1868-1935) Magnus Hirschfeld، يرى بلوخ في حب الرجل للرجل، الخلقي، تمظهرات جسدية خاصة للشذوذ. فالجسد الجنسي المثلي يصبح بؤرة لنظرة طبية مدققة بشكل مفترض:

> *"بشكل خاص أكثر بعد إزالة أية لحية أو شارب موجودين، نرى أحياناً بشكل أوضح بكثير التعبير الأنثوي للوجه لدى المثلي الجنسي المذكر، في حين أنه قبل أن يُزال الشعر يبدو مثل الرجال تماماً. الأهم مع ذلك لأجل تحديد المزاج الأنثوي*

هي الخواص المميزة الجسدية. من بين هذه الخواص المميزة لا بد من ذكر الترسب الكبير للدهن، الذي يتم عن طريقه إحداث الشبه بالشكل الأنثوي، ومعالم الجسد أكثر استدارة مما في حالة الذكر السوي. انسجاماً مع ذلك يكون الجهاز العضلي نامياً بشكل أقل قوة مما لدى الرجال الغيريّ الجنسانية، البشرة ناعمة ولينة، والمظهر العام أوضح بكثير مما هو معتاد لدى الرجال".

(Bloch 1908:498-9)

من المثير للضحك بالنسبة للعين الحديثة، أن هذا المديح الطبي بشكل معلن للتوزع الأنثوي للدهن لدى الاورنينغات الذكرية ينم عن الافتتان التلصصي عندما يتذكر بلوخ رؤية مجموعة من المثليين الذكور بالجملة en masse: "في الشتاء الأخير حضرت حفلة رقص للاورنينغات، وتأثرت كثيراً، عند النظر إلى الرجال، بالبياض الملحوظ لبشرتهم على الكتفين والعنق والظهر ـ كذلك لدى الذين لم يستخدموا المسحوق، وبحقيقة أن بقع حب الشباب الصغيرة الموجودة بشكل شبه دائم لدى الرجال الأسوياء كانت غائبة لدى هؤلاء الأورنينغات، الشاحبين والناعمين. كانوا يحملون أيضاً سمة تحولهم إلى نوع مستقل: "الاستدارة المميزة للكتفين" يكتب بلوخ، "كانت أيضاً ملحوظة، من شبهها بما يراه المرء لدى النساء" (Bloch 1908:499).

بإبداء هذه الملاحظات، لاشك في أن بلوخ يرغب في دحض إيمان كرافت - ابينغ الأسبق بالطبيعة المنحطة للجنسانية المثلية. يلح بلوخ بقوله، "بالنسبة لي لم يعد يوجد أي شك في أن الجنسانية المثلية تتفق مع الصحة العقلية والجسدية المثالية" (Bloch 1908:490) .

لكن وصفه حفلة الذكور المتنكرين بلباس الإناث يشير إلى منطقة من الالتباس توجد في الفكر السكسولوجي حتى هذا اليوم. من الواضح جداً أن موقفه كمراقب علمي يصبح منتشياً بالأشكال البهيجة للاستعراض الجنسي التي أغرته بالدخول إلى حلقتهم. فإلقاء نظرة ماسحة على مجموعة من الرجال يستمتعون بأدوار عابرة للجنوسة، يغري بلوخ بالغرائبية المشهدية لهذا الحدث. إن كتابته تكشف عن القليل حول الحالة الجنسية للرجال الذين يرتدون فساتين مقورة decollete. بدلاً من ذلك، يكشف عن خيالاته الجامحة حول الجسد الجنسي المثلي الذكر: جسد أُسقطت عليه كثير من المخاوف والافتتانات على مدى المئة سنة الماضية، وتكثفت بشكل مرعب أثناء العقد الأول من وباء الايدز. حتى لو كان يؤمن بأن الجنسانية المثلية هي علامة على الصحة العقلية والجسدية الكاملة، فإن كتاب **الحياة الجنسية لعصرنا** يعبر عن اهتمام مفرط بإثبات الاختلاف النفسي والجسدي الذي لا خلاف حوله للمثليين الذكور عن أضدادهم الغيريين. إن بلوخ يجهد نفسه بشكل

واضح في سبيل الأدلة الدقيقة على الإشارات المميزة التي من شأن آخريتها الجنسية أن تدعم مزاعمه.

على كل، لم يكن العلماء هم الباحثون الوحيدون الذين خلقوا بشكلٍ منتظم ما تبدو الآن تأكيدات غريبة على الظاهرات الجنسية التي سعوا إلى تحليلها. فكتاب الفيلسوف اوتو فاينينغر Otto Weininger الجنس والطبع (1903) *Sex and Character*، وهو كتاب مشهور بسبب كرهه للنساء ومعاداته للسامية، قدم نموذجاً نظرياً مختلفاً بشكل فاضح لتفسير الاختلاف الجنسي. من الغلاف إلى الغلاف، يدفع هذا العمل الفلسفي بما كان إلى حد كبير معجماً محدوداً من أجل فهم الرغبة الجنسية إلى الحد الأقصى. إن كتاب **الجنس والطبع**، وهو دراسة شعبية إلى حد كبير، جرى طبعها طبعات كثيرة، قد كتبه مثلي يهودي شاب، كاره لذاته، أطلق النار على نفسه في سن الثالثة والعشرين، بعد وقت قصير من تحوله إلى البروتستانتية. بناء على أطروحة الدكتوراه التي قدمها إلى جامعة فيينا، برز كتاب فاينغر سيء السمعة في المناخ الفكري الذي عزز تياري كرافت ـ ابينغ وفرويد المتباعدين في التفكير حول الجنسانية. في بعض الجوانب الخصوصية، ربما يكون كتاب **الجنس والطبع** أكثر جذرية مما يمكن لسمعته السيئة المستحقة أن تدفعنا إلى الاعتقاد. فرغم مقاطعه الهجومية الكثيرة، يتحدى المنطق الملتوي لاستعلام فاينغر بشكل خادع

التباين الصارخ الذي أقامه السكسولوجيون الأوائل أمثال كرافت - ابينغ وبلوخ بين الرجال والنساء، بين الجنسانية الغيرية والجنسانية المثلية.

إن كتاب **الجنس والطبع**، رغم أنه ليس بالتحديد عملاً من أعمال البحث السكسولوجي، يعتمد بشكل متحرر على السجالات المعاصرة المنطلقة من العلم الوراثي لدعم اعتقاده الأساسي بأن الجنس هو دائماً مسألة درجة، أكثر مما هو مسألة تضاد ثابت. هنا الكيفية التي يصيغ بها فايننغر قضيته حول الموقف النسبي للرجال والنساء فيما يتعلق بالجنس: "الحقيقة هي أن الذكور والإناث هما مثل مادتين مخلوطتين بنسب مختلفة، لكن أياً من العنصرين لا يضيع أبداً. إننا لا نجد، إذا جاز القول، امرأة أو رجلاً، بل فقط الشرط الذكري والشرط الأنثوي" (Weinringer 1975:8). بتطوير هذه الرؤية، يوسع فايننغر بشكل حديث القناعة التي كان يحملها علماء التشريح منذ زمن الفيلسوف الكلاسيكي غالينوس البرغامي Galen of pergamum (C.130-200AT)، بأن الذكورة والأنوثة تشتقان من جنس واحد، وليس من جنسين. (رؤية غالينوس، بالمناسبة، لم تفترض أن الجنس الواحد هو الذي اشتق منه الرجال والنساء المساواة المؤكدة بين الجنسين. انظر: Laqueur 1990:25-8). إن "التمايز الجنسي" يكتب فايننغر، "ليس كاملاً أبداً. فكل خصوصيات الجنس المذكر قد

تكون موجودة لدى الأنثى بشكل ما، مهما كانت ناشئة بشكل ضعيف؛ وكذلك أيضاً الخواص المميزة الجنسية للمرأة تبقى لدى الرجل، رغم أنها ربما لا تكون بدائية بشكل كامل للغاية. إن طباع الجنس الآخر ترد في الجنس الواحد في شكل أثري" (Weininger 1975:5). من هنا، على هذا النحو النموذج، فإن حلمتي الرجل تكون مكونتين من أنسجة تتطور إلى ثديين لدى أنثى النوع البشري. بالشكل نفسه، فإن النمو الخفيف للشعر الوجهي الذي يصادف حتى لدى النساء ذوات الأنوثة الشديدة، هو الأثر المتبقي من اللحية التامة الشائعة لدى جنس الذكور.

بالنتيجة، يجزم بأن كل الكائنات البشرية تبقى في "شرط جنسي ثنائي دائم، جنسانية ثنائية يلح على وجوب عدم خلطها بالخنوثة. فإذا قبلنا، يجادل فاينغر، بالحالة "الجنسية الثنائية" الأساسية للبشرية، عندئذ يمكننا أن نقيم "كل أصناف الحالات الوسيطة بين الذكر والأنثى ـ الأشكال "الانتقالية الجنسية". حتى رغم أننا قد نحب أن نعتقد أن أنماط "الرجل المثالي" و"المرأة المثالية" موجودة، فإن مثل هذه الأنماط هي محض تخيلية. لكن هنا تأخذ نظرية فاينغر إحدى منعطفاتها الأكثر شؤماً. بدلاً من الإيمان بأن الطبيعة "الوسيطة" أو "الثنائية الجنس" لكل التنويعات الجنسية يجب تمجيدها في تنوعها، يرى أن الأنماط "المثالية"للرجال والنساء "من الممكن

ليس فقط بناؤها، بل يجب بناؤها". "كما في الفن"، يكتب، "كذلك في العلم، الهدف الحقيقي هو بلوغ النمط، المثال الأفلاطوني" (Weininger 1975...). هذه النظرية تسم بدايات طبعة مقلقة بشكل خاص من الهندسة الاجتماعية: لأن المجتمع، كما يعتقد، يجب توجيهه نحو إنتاج نقيضة جنسية "مثالية" خارج النظام "الجنسي الثنائي" الفوضوي بشكل كامن.

لقد قرأ فايننغر وناقشه الكثير من الكتاب الحداثويين، أمثال د.هـ.لورنس (1885-1930) D.H.Laurance وغرترود شتاين (1874-1946) Gertrude Stein، وكلاهما كان لهما اهتمام شديد بالرغبة الجنسية المثلية. إن جزءاً من جاذبية كتاب **الجنس والطبع** Sex and Character يكمن في تأكيده القاطع على كيف أن الكائنات البشرية ليست متمايزة جنسياً كما يحب الكثير من معاصريه أن يظنوا. إذ ينظر إلى الجنسانية المثلية بوصفها جزءاً قابلاً للفهم كلياً من الطيف العريض للهويات الجنسية الممتدة بين الشكلين المطلقين للذكورة والأنوثة. لكن هذا لا يعني أنه يستحسن الايروتيكية الجنسية المثلية:

> *"الجنسانية المثلية هي مجرد الشرط الجنسي لهذه الأشكال الجنسية الوسيطة التي تمتد من شرط جنسي مثالي إلى الشرط الجنسي الآخر. برأيي كل التعضيات الحقيقية لها جنسانية مثلية وجنسانية غيرية. إن كون بقايا الجنسانية المثلية،*

بشكل مهما يكن ضعيفاً، توجد في كل كائن بشري، وفقاً للتطور الأكبر أو الأصغر لطباع الجنس المغاير، هو مبرهن بشكل استنتاجي من حقيقة أنه في مرحلة المراهقة، في حين يظل هناك قدر كبير من الجنسانية اللامتمايزة، وقبل أن تكون الإفرازات الداخلية قد مارست قوتها المثيرة، فإن التعلقات العاطفية ذات الجانب الشهواني تحكم بين الصبيان كما تحكم بين البنات. والشخص الذي يحتفظ منذ ذاك السن فصاعداً بنزعة ملحوظة إلى "الصداقة" مع شخص من جنسه لا بد أن يكون لديه أثر من الجنس الآخر فيه".

(Weininger1975:49)

في خشية من يظهر وكأن فايننغر يشير حصراً إلى الرغبة الجنسية المثلية عندما يذكر "الصداقة" بين الرجال، يتابع الزعم بأنه "لا توجد صداقة بين الرجال ليس فيها عنصر من الجنسانية" (Weininger 1975:49). بعبارة أخرى، إن الحميمية بين الرجال من أي نوع تحمل عنصر انجذاب، ما يجعل بذلك من الصعب في الواقع التمييز بين الجنس والصداقة. من منظوره، كل علاقة ضمن الجنس نفسه تكون دائماً ذات طابع ايروتيكي مسبقاً. يبدو أن لا مفر من الانحرافات الشاملة للجنس.

لضمان ألا يحظى التهديد العام للايروتيكية المثلية بالتعبير الكامل عنه في المجتمع البشري، يلح فايننغر على أن الفروق الجنسية بين الرجال والنساء يجب مباعدتها أكثر فأكثر. فالذكر والأنثى، يجادل، يتعين تصورهما على أنهما النقيضان اللذان سيتغلبان على الفوضى التي تخلقها الحالة "الثنائية الجنس" التي يجب على الكائنات البشرية أن تكافح ضدها بثبات. لهذه الغاية، يؤيد فايننغر الفصل الصارم بين قدرات عقل الذكر وقدرات عقل الأنثى:

> *"إن التنافر بين الرجل والمرأة يعتمد، إلى حد معين على حقيقة أن مضامين أفكار الرجل هي ليست بالضبط مضامين أفكار المرأة في أسمى حالات التمايز، بل إن الاثنين يملكان تسلسلات تفكير متميزة كلياً تطبق على الموضوع نفسه، التفكير المفاهيمي لدى أحدهما والحسي الغامض لدى الآخر".*
>
> ***(Weininger 1975:191)***

وفقاً لفايننغر، توجد بعض الظاهرات التي تكشف بالضبط كيف ولماذا يمكن للعقل المذكر ويجب عليه أن يحقق انفصالاً ناجحاً عن الحسية المعيقة للنساء. إذا يعلن أن أرقى شكل من الذكورية هو العبقري، وهي حالة لا يمكن أن تطمح إليها النساء ببساطة. فالعبقري، كما يزعم "يشكل علامة انتصار

الذكر في النأي بنفسه عما يدعوها المرحلة "الدجاجية" henid أو الوسيطة جنسياً للبشرية. "بهذه الطريقة يكتب"، "تعلن العبقرية عن نفسها كنوع من ذكورية أرقى، ولذلك فإن الأنثى لا يمكنها أن تمتلك العبقرية" (Weininger 1975:111). بدلاً من ذلك، فإن المرأة "تعيش دائماً في حالة من الاندماج مع كل الكائنات البشرية التي تعرفها. حتى عندما تكون وحدها". "فالنساء" يضيف فاينغر، "ليس لديهن حدود فردية معرّفة، لأنهن يفتقدن إلى كل من الأنا وملكة العقل". متابعاً هذه النقطة يستنتج فاينغر: "إنها الجنسانية ذاتها". هذا الزعم مع ذلك، يقود فاينغر إلى محاججة ملتوية بشكل متزايد، نظراً لأنه يجد نفسه مجبراً على التفريق بين (1) الجنسانية المثيرة للإعجاب التي تنسب إلى النساء المحترمات، اللواتي يكون مصيرهن المثالي هو الأمومة، و(2) والجنسانية المنحطة الواضحة لدى البغي. إن الصراع بين هذين النمطين المتنافسين للأنوثة المجنسنة يبلغ نقطة الانكسار في حجته عندما يزعم فجأة:

> *"ربما كانت معظم النساء يمتلكن الإمكانيتين، الأم والبغي".*
>
> ***(Weininger 1975:217)***

هذا البيان المتطرف هو بدون شك النتيجة لتراث مديد من الفكر الجنسوي الذي أصبح مترسخاً بعمق أثناء العهد الفكتوري.

فأثناء القرن التاسع عشر، ألحت الثقافتان الأميركية والأوربية على تقسيم الأنوثة إلى أنماط ملائكية وشيطانية، فاضلة ورذيلة ـ ما يقتضي، في كل العصور، أن هذين القطبين المتضادين ظاهرياً للنساء الصالحات والطالحات كانا في بعض الأوجه متبادلي الاعتماد فيما بينهما. لذلك بوضع هذا المنطق الجامد في الذهن، يندفع فايننغر بسرعة نحو الاستنتاج الكارثي بأن الرجال هم بشكل ثابت تحت خطر الرغبات المفترسة لكل النساء، نظراً لأن حتى النساء المحترمات لا يستطعن كبح أيروتيكيتهن التي لا تنضب. وليس فقط يُعتقد أن المرأة معتمدة كلياً على الرجل لإشباع شهواتها النهمة، بل يقال ايضاً أنها تضعف الرجل بالتلاعب بغرائزه الجنسية المعرضة للهجوم. بالتالي ينصح فايننغر الرجال بأن يطمحوا إلى المثال الأخلاقي العالي للعفة بحيث لا يُستدرجون إلى إفراطات الجماع المزيلة للحيوية. إذ يزعم أن الافتتان الجنوني للنساء بالجنسانية هو ما يهدد بجعل الرجال عبيداً له أيضاً:

> *"إذا كان بصدد أن يعاملها كما تتطلب الفكرة الأخلاقية فيجب عليه أن يحاول أن يرى فيها مفهوم الجنس البشري وأن يسعى إلى احترامها. حتى رغم أن المرأة هي مجرد تابع للرجل، تابع يمكنه أن يخفضه أو يرفعه كما يشاء، والنساء لا يرغبن في أن يكن أي شيء آخر غير ما يجعلهن الرجل، فإن ذلك ليس ترتيباً أكثر أخلاقية من*

إحراق الأرامل الهنديات أنفسهن، الأمر الذي،
حتى رغم كونه طوعياً ويلححن عليه، يعتبر
بربرية لا تقل رعباً أبداً".

(Weininger 1975:338)

هذا المقتطف يُعد بالتأكيد من بين اللحظات الأكثر تناقضاً في دراسة فاينغر. لأنه بالضبط عندما يسعى إلى البرهان على أن الرجال يمكنهم، وينبغي، أن تكون لهم السيادة على النساء، يعترف فوراً أن مثل هذا "الترتيب الأخلاقي" يشبه كثيراً "البربرية المرعبة" لعادة الساتي الهندية ـ حرق الأرملة ـ التي تصورها المستعمرون البريطانيون بوصفها تعبيراً رهيباً عن الوحشية البدائية. بعبارة أخرى، يتعين على فاينغر أن يوازن مثله الأخلاقية العالية مقابل مايعتبره عقاباً لا إنسانياً. ربما، رغم كل شيء، لا يوجد في الواقع أي اختلاف بين الموقفين المتحضر والهمجي إزاء النساء. وهذه، على الأقل، إحدى التبعات المترتبة على حجة تعرض مزاعمها الرائدة للخطر بشكل دائم.

ليس صدفة أن فاينغر يُقاد إلى دراسة الصلات بين ثلاثة مجالات من الثقافة المعاصرة التي وسمت بعض أكبر المظالم ضمن الغرب. فاليهود، والعبيد الأفارقة، والنساء كلهم يندرجون تحت العنوان المتناقض نفسه: الذين يتعين معاملتهم بروح أخلاقية تضمن خضوعهم:

"رغم أن إنسانية اليهود والزنوج، والإنسانية الأكثر للنساء، يجري الحط منها عن طريق الدوافع اللا أخلاقية الكثيرة؛ ورغم إنه في هذه الحالات ثمة الكثير للكفاح ضده أكثر مما في حالة البشر الآريين، فلا يزال يجب علينا أن نحاول أن نحترم الجنس البشري، وأن نبجل فكرة الإنسانية. إن مشكلة المرأة ومشكلة اليهود هما متطابقتان بشكل مطلق مع مشكلة العبودية. ويجب حلهما بالطريقة نفسها. إذ لا ينبغي اضطهاد أحداً، حتى لو كان الاضطهاد من نوع غير محسوس كهذا. فالحيوانات حول بيت ليست "عبيداً"، لأنها لا تمتلك أية حرية بالمعنى الصحيح للكلمة الذي يمكن انتزاعه".

(Weininger 1975:338)

لا أحد بمقدروه أن يشك في أننا هنا يمكن أن نرى الأسس الموضوعة لأسلوب فاشي واضح في التفكير. فمن ناحية أولى، يتكلم فايننغر بلغة "احترام" نبيل المشاعر في حين أنه، من ناحية أخرى، يرى أن كل الجماعات التابعة مشابهة للحيوانات المدللة المنزلية. بالنتيجة، فإن "الاحترام" الذي يتم إظهاره تجاه تلك الشعوب المخضعة من قبل ذكور العرق السيد الآري يصل إلى حد التقدير المتلطف للخنوع الفطري لكل جماعة دونية على

حدة. ينبغي ألا يكون مفاجئاً، إذاً، أن الدعاية النازية كانت تستشهد بأعمال فايننغر في أواخر عهدها في كانون الثاني 1945 (انظر: Hyams 1995:155-68).

في دراسته الجليلة بعنوان *Freikorps* النازية في العشرينات والثلاثينات، يظهر كارل تيفيلايت Karl Theweleit بالضبط كيف أن هذا الاسلوب في التفكير الجنسي قد أدى إلى الايديولوجيا العسكرية الفاشية. فأفراد هذه النخبة كانوا يشجعون على خلق روابط الأخوة العفيفة لحماية أنفسهم من الجنسانية الضارية والمفسدة التي كانوا يرون أنها مميزة للنساء:

> *"النساء اللواتي لا ينطبقن على أي من صور "المرأة الصالحة" يُنظر إليهن بشكل تلقائي [من قبل الـ **Freikorps**] بوصفهن بغايا، بوصفهن ناقلات "الدوافع". إنهن شريرات وخارجات عن المألوف يجب خصاؤهن، ومُعاملتهن وفقاً لذلك. فالرجال جنود. القتال هو حياتهم، وهم ليسوا بصدد أن ينتظروا إلى أن يحدث ذاك الشيء الرهيب لهم. إنهم يتخذون الحالة الهجومية قبل أن تتمكن هؤلاء النسوة من وضع خططهن الرهيبة قيد التطبيق".*

(Theweleit 1987:171)

مثل الصور التي لا حصر لها **للنساء الفاتكات** ***femmes*** **fatales** المعلقة في كثير من صالات فن نهاية القرن -Fin-de siecle، فإن النساء "السيئات" اللواتي كن يراودن الأذهان العسكرية للـ Freikorps يمثلن القوة الحاقدة للجنسانية الأنثوية. فكما يصرح كتاب فايننغر **الجنس والطبع** *Sex and Character* أن الرجال يجب أن يقاوموا الاستعباد الجنسي من قبل النساء، فإن الجنود النازيين النخبويين كانوا يخشون أن تبتلعهم الرغبات الأنثوية التدميرية.

مما يثير الكآبة في النفس أن الأشكال المتبقية من منظومة فايننغر في التفكير لا تزال تحتفظ ببعض الرواج في بعض حقول النقد الثقافي الشعبي. رغم أن كتاب كاميل باغليا الذي يحمل عنوان: **الشخصيات الجنسية: الفن والانحطاط من نفرتيتي إلى إميلي ديكنسون** (1990) يتصادى مع الأفكار حول القدرات الجنسية والفنية المختلفة للرجال والنساء التي تردد صدى كتاب **الجنس والطبع**. وفقاً لنموذج باغليا Paglia، فإن الرجال يحرزون العبقرية تحديداً بسبب تشريحهم الجنسي، وهي سمة تمكنهم من الحماية ضد القوى الأنثوية التي هي خطر ثابت على الحضارة:

> ***"ما الذي منحته الطبيعة للرجل للدفاع عن نفسه ضد النساء؟ هنا نأتي إلى منبع الإنجازات الثقافية للرجل، التي تنبع مباشرة من تشريحه الفريد فالرجل يقسم إلى فئات جنسية. تناسلياً،***

إنه محكوم عليه بنمط أبدي من الخطية، والبؤرة، والهدف، والمباشرية. يجب عليه أن يتعلم أن يهدف، بدون هدف، ينتهي التبول والقذف بالتلويث الطفولي للذات أو للأشياء المحيطة".

(Paglia 1990:12)

في مقابل هذه المتعامدات القضيبية، يقال إن جنسانية النساء تكون "منتشرة في كل مكان من جسدها". "إن رغبتها في الاستعراض المسبق" يضيف باغليا، "تبقى منقطة مشهورة من سوء الاتصال بين الجنسين". ففي حين يريد الرجال الجنس مباشرة، فإن النساء يتطلبن قائمة لا تنتهي من المتع ـ أو هكذا يريدنا باغليا أن نعتقد.

بحسب باغليا، فقد قامت الثقافة الغربية على حرب أبدية شنت بين قوتين، ذكرية وأنثوية، سرمديتين، متأصلتين، وكونيتين يمكن إيجادهما في مصدرين: (1) "الأنيموس" animus والأنيما anima اللتان تمثلان الأنماط البدئية السيكولوجية التي استكشفها على نحو مؤثر كارل غوستاف يونغ C.G.Jung (1875-1961) و(2) الجدل العنيف بين التطلع الأبولوني الذكري نحو الفن والكمون الديونيسي الأنثوي في الطبيعة البدئية الذي ناقشه نيتشه. يؤكد باغليا الملتزم بهذه المبادئ الدائمة:

"المرأة هي المختلق البدئي، المحرك الأول الفعلي". إن المرأة، ارتباطاً بالحالة العديمة الشكل للكينونة الطبيعية - في خيال باغليا الفظيع - "تحول قدراً كبيراً من الرفض إلى شبكة منتشرة من الكينونة الواعية، تطفو على الحبل السري الأفعواني الذي توثق بواسطته كل رجل". من هنا، بناء على هذا الرأي، تبقى مهمة الرجل أن يحرر نفسه من الأنشوطة العنفوانية التي تلتف حوله. "العقل والمنطق" يلح باغليا، "هما حقل أبولو الملهم بالقلق، الإله البدئي لعبادة السماء". أما "الديونيزي"، بالمقابل، فهو "طبيعة سائلة، مستنقع ميزمي نمطه البدئي هو الحوض الراكد للرحم".

(Paglia 1990:12)

بقدر ما يمكن أن ننبهر بألفاظها الشاعرية، فإن باغليا تبتكر بشكل ساخر نظرية هي سكونية كما الأنوثة عديمة الشكل الدائمة الانتشار التي تكشف لذهنها النزعة الطبيعية للنساء إلى عدم إنتاج فن عظيم. لا تقدم باغليا في أي مكان تبصرات سوسيولوجية يمكن أن تفسر اللامساواة الجنسية الدائمة التي تبقى ظاهرة إلى درجة عالية في الغرب. بدلاً من ذلك ينتمي كتاب **الشخصيات الجنسية** *Sexual personae* إلى تراث

بائد من الفكر الذي ينسب للذكورة والأنوثة طاقات متناقضة مندغمة عميقاً في الطبيعة البشرية.

الجدالات النسوية

بسبب كل النفوذ الذي لا تزال تتمتع به الكتابات السكسولوجية في الثقافة الحديثة، فإن المزاعم التي تدعيها قد مرت بصعوبة دون أن تفند، على الأقل من قبل المفكرين النسويين. بالفعل، فقد تورط النسويون لعقود من الزمن أكثر من أية جماعة أخرى في حوار عنيف مع هذه الكتلة من الأبحاث. لذلك أريد في هذه الفقرة أن أتأمل للحظة في حفنة من المداخلات المتناقضة التي قام بها النسويون أثناء انهماكهم بعلم الجنس. يظهر هذا الجزء من النقاش أن المنظرين النسويين قد كتبوا ضمن وعلى خلفية التراث السكسولوجي. مثل السكسولوجيين الذكور الأوائل، كان بعض نسويي أواخر العصر الفكتوري مفتونين بالنظرية المؤثرة "للاصطفاء الجنسي" التي جرى عرضها في كتاب تشارلز داروين "أصل الإنسان، والاصطفاء في علاقته بالجنس" (1871) *The Descent of man, and selection in Relation to Sex*. بشكل مماثل، فإنهم قد تمثلوا جوانب من الداروينية الاجتماعية على الأخص في كتاب هربرت سبنسر المبادئ الأولى [1862] *First Principles*،

وعلم تحسين النسل أو "صحة العرق" (الذي كان مؤسسه ابن خال داروين، فرنسيس غالتون -1855] Francis Galton) 1920]. لقد جودل بأن علم الجنس صار يمارس تأثيراً ملحوظاً على الفكر النسوي في بريطانيا في الوقت الذي أحرزت فيه النساء حق الاقتراع والتصويت في عام 1918. تعتقد شيلا جفريز Sheila Jeffreys أن جنسوية sexism الخطاب السكسولوجي في قسم كبير منه قد زادت من تحييد الحملات النسوية من أجل التحرر (Jeffreys 1985). حتى لو خضع رأي جفريز للتشكيك من قبل المؤرخين الآخرين see Bland) (1955:208، فمن الانصاف الزعم بأن التفكير النسوي في العشرينات 1920 كان في الغالب مشغولاً بتحفيز قدرة المرأة الغيرية الجنس على إعادة إنتاج العرق. بالنتيجة، أصبحت الأمومة الإشارة الأصدق على السلطة الثقافية للنساء. هذا المنظور كان يعني أن النساء العازبات والسحاقيات ينظر إليهن في بعض الأحيان بوصفهن كائنات دونية محتقرة أخفقت في حمل الثمار الصحيحة للنسوة. مع ذلك، في الفترة نفسها، من السهل أن نرى أن السحاقيات أنفسهن كان من الممكن أن يخترن أن يكيفن جوانب مختلفة نوعاً ما من البحث السكسولوجي باسم تمكينهن السياسي الخاص. دعونا ننظر بدورنا إلى هاتين الطريقتين المتناقضتين اللتين تدخلت بهما الكاتبات البارزات في السجال السكسولوجي.

كانت الناشطة السياسية والمؤلفة الجنوب افريقية اوليف شراينر Olive Schreiner واحدة من بضعة مفكرين راديكاليين بارزين اعتمدوا، بروح نقدية. على التفكير التطوري لدعم تحرر النساء. إن شراينر، المشهورة بسبب روايتها التجرييبية الجميلة **قصة مزرعة أفريقية** (1883) *The story of An African Farm* وسلسلة متميزة من القصص الرمزية الرؤيوية، تحت عنوان أحلام (1890) *Dreams*، كانت ناشطة سياسية وزعت وقتها بين بريطانيا وجنوب إفريقيا، وفي بضعة مناسبات كانت حياتها معرضة للخطر بسبب الكفاحات المعادية للاستعمار التي شاركت فيها. بعد إكمال روايتها الأولى، عملت على مدى سنوات كثيرة على دراسة طموحة للجنس والتطور. لكن نسختها الأولى من المخطوط أتلفت في غارة على منزلها قام بها جنود بريطانيون. بعد إعادة كتابة العمل من المسودات نشرت شراينر كتاب **النساء والعمل** *Women and Labour* في عام 1911. هذا الكتاب، تحديداً، لا يتبع النمط الأجناسي لتلك الاستقصاءات التي أجراها السكسولوجيون الذكور عند اقتفاء نشوء السلوكات والأنماط الجنسية. بدلاً من ذلك، تقوم دراسة شراينر على كتلة مماثلة من الداروينية الاجتماعية للإشارة إلى كيف ولماذا يمكن تحويل المستقبل لتحسين حياة نساء الطبقة الوسطى. إن الهدف من حججها المدروسة بعناية هو إثبات أن المجتمع الحديث قد حقق بعض المنافع من خلال التقدم المادي

في حين أنه يخلق الشروط التي تفشل في تحسين اللامساواة القديمة العهد بين الرجال والنساء. فالجنسان قد فُصلا عن بعضهما البعض بسبب الدور الذي يلعبه العمل بين الطبقات المهنية في الغرب. على مر الزمن، كما تجادل، اكتسب الرجال فرصاً متزايدة للعمل، في حين ازدادت شيئاً فشيئاً عزلة النساء عن الكدح المفيد. بالتركيز حصراً على تجربة الطبقة الوسطى، هذه هي الكيفية التي تطرح بها شراينر قضيتها:

> *"لم يسبق في تاريخ الأرض أن كان مجال الرجل للكدح المربح بهذا الاتساع، بهذه الإثارة بهذا التعقيد، وكان بنتائجه بهذه الأهمية الشاملة للمجتمع ؛ لم يسبق أبداً أن كان الجنس الذكر، منظوراً إليه ككل، يتم تشغيله بهذا الشكل الكامل والشاق.*
>
> *هكذا هو الحال إلى حد كبير، بحيث كما في الشروط المبكرة للمجتمع أن قدراً فائضاً وشبه ساحق من العمل الجسدي الأكثر أهمية قد آل إلى الأنثى، في ظل الشروط المتحضرة الحديثة بين الطبقات الأكثر ثراءً والمتمدنة كلياً، يميل قسم زائد بشكل مفرط من العمل إلى أن يؤول إلى الذكر. هذا الشرط الحديث بشكل شبه كامل، الرهيب، الذي يؤثر على الجهاز العصبي ويقصر أعمار الآلاف في المجتمعات المتمدنة الحديثة، الحالة التي تعرف*

> *بشكل مبتذل باسم "فرط العمل" أو "الانهيار العصبي"، [هذه الحالة] ليست سوى دليل على الحصة الزائدة من الكدح الذهني الآيل إلى الذكر الحديث للطبقات المثقفة، الذي، بالإضافة إلى الحفاظ على نفسه، اعتمد عليه في كثير من الأحيان عدد أكبر أو أصغر من الإناث الطفيليات تماماً. لكن مهما تكن نتيجة تغيرات الحضارة الحديثة فيما يتعلق بالذكر، فهو بالتأكيد لا يستطيع أن يشكو من أنهن ككل قد سلبنه مجالات عمله، وأنقصن حصته في سلوك الحياة أو اختزلنه إلى حالة من اللافاعلية الرهيبة".*
>
> ***(Schreiner 1911:48-9)***

حتى رغم كون الكتابات النقدية لشراينر ملتزمة بالأهداف النسوية، فإن هذا المقطع يكشف كيف أن أفكارها حول ما تدعوه "تطفل جنس على جنس آخر" sex-perasitism يعكس بطريقة ما صدى التأملات المحافظة لفايننغر حول القوة المستنزفة للجنسانية الأنثوية. من المضلل أنهما يتفحصان الظاهرة نفسها ـ تأثير النساء المضعف الظاهر على الرجال. لكن الاستنتاج الذي تستخلصه شراينر لتغيير هذا الوضع لم يكن بمقدروه أن يخلق تبايناً أقوى مع الحكم النهائي الذي توصل إليه فايننغر في كتابه **الجنس والطبع** . لأنها تعتقد أن ثمة

مجالات في الحياة البشرية لا يكون فيها الجنس حتى عاملاً عرضياً في تحديد الصلاحية لأجل أنواع محددة من العمل:

> *" الدماغان الذكري والأنثوي يكتسبان اللغات، يحلان المسائل الرياضية، ويلمان بالتفاصيل العلمية بطريقة متميزة كلياً: كما تبين حقيقة أنه في الجامعات الحديثة تكون الأوراق القدمة من قبل المرشحين الذكور والإناث هي، كقاعدة، متماثلة بشكل مطلق في الطباعة".*
>
> **(Schreiner 1911:183)**

مع ذلك لدى المراهنة على هذا الزعم، تضيف شراينر فجأة أن نساء الطبقة الوسطى ينجزن بالفعل أشكالاً محددة جنسياً من العمل. علاوة على ذلك كله، فإن المخاض الحرفي لولادة الأطفال هو الذي يضع مثل هؤلاء النساء في مركز المجتمع، وبذلك يظهر بوضوح أهمية النساء التي لا تدحض في تأبيد العرق. على كل، إن شراينر متحمسة لتؤكد أن إنجاب الأطفال والأمومة، إذا كانا عملاً أنثوياً بالضرورة، لا يمكن أن يفيدا بوصفهما الشكل الوحيد للكدح الذي ينبغي على النساء البرجوازيات أن يشاركن فيه. وفي الوقت نفسه إذا حرمت النساء من حرية الوصول إلى أنماط العمل الذهني، عندئذٍ فإنهن سوف يضعفن البشرية. بناء على هذه القضية فإن تعاليم شراينر التطورية تأتي من تلقاء نفسها:

"لم يدخل رجل بعدُ الحياة أبعد من طول حبل سري واحد عن جسد المرأة التي ولدته. إن المرأة هي القياس النهائي للعرق، الذي لا يمكن الافتراق عنه لأية مسافة على مدى أية فترة من الزمن، في أي اتجاه: عندما يضعف دماغها، يضعف دماغ الرجل الذي تحمله؛ عندما توهن عضلتها، توهن عضلته؛ عندما تفسد، يفسد الشعب. أما الأسباب الأخرى فقد تؤدي، وهي تؤدي، إلى وهن وانحطاط الطبقة أو العرق؛ فتطفلية نسائه النجبات للأطفال هي واجب".

(Schreiner 1911:109)

هنا تعلن أنه كلما قوي نمو المرأة بكفاءة ذهنية ومهنية، ستكون أصلح لأن تنتج أفراداً شجعاناً لعرق المستقبل. لذلك فإن قدرات العقل الأنثوية سوف تقوي الوراثة، ممكنة كلاً من الرجال والنساء من المشاركة في مجتمع أكثر عافية وأكثر مساواة.

إن كتاب **النساء والعمل** هو أحد أولى الكراسات النسوية لعصره. يبين تأريخ لوسي بلاند Lucy Bland الشامل للحملات النسوية التي تدور حول الجنسانية في بريطانيا فيما بين ثمانينات القرن التاسع عشر 1880 والحرب العالمية الأولى أن شراينر كادت أن تكون وحيدة بين النساء الراديكاليات في

التحول إلى مظاهر الفكر اليوجيني (تحسين النسل) والفكر الوراثي (Bland 1995). لكن، خلافاً لشراينر، كان بعض النسويين من هذه الحقبة منهمكين بالمخاطر المزعومة للاتصال الجنسي مع الرجال. ففي كتاب **الكارثة الكبيرة وكيفية إنهائها** *The Great courge and How to End it* على سبيل المثال، ألحت المناصرة لحق النساء في الاقتراع كريستابل بانكهورست Christabel Pankhurst (1880-1958) بشكل مثير للجدل أنه يجب إنقاذ النساء من أخطار الزواج لأنه، حسب إحصائياتها، هناك نسبة عالية جداً من الرجال الذين أصيبوا بالمرض الزهري. بالشكل نفسه، لاحظت سيسلي هاميلتون (1872-1952) Cicely Hamilton في كتاب **الزواج كتجارة** (1909) *Marriage as a Trade* أن الجنس والأمومة يعرضان النساء للخطر. من وجهة نظرها، فإن العزوبة هي بديل عجيب للجنسانية الغيرية. حتى لو كادت هذه الآراء أن تصبح سائدة، فإنها تدل على كيف أن المواقف النسوية إزاء السلوك الجنس كانت تتنوع في هذا العصر. في هذه المعمعة السجالية أصبحت شخصية السحاقية أكثر أهمية من ذي قبل، موحية بإمكانيات جديدة لأجل جنسانية النساء.

لقد كشفت الأبحاث المميزة لتيري كاسل Terry Castel وليليان فادرمان Lilian Faderman عن الكم الغني والمنوع للكتابات الأدبية التي تركز على رغبة المرأة في المرأة في القرنين

التاسع عشر والعشرين. إذا كان هؤلاء الكتاب يتقاسمون منظوراً مشتركاً، فإن ذلك يكمن في كيف يدركون المخاطر في تطبيق التصورات الحديثة للجنسانية المثلية الأنثوية على الأعمال الأدبية المنتجة قبل القرن العشرين. مثلما أن علم الجنس قد أوجد مصطلح الجنسانية Sexuality، كذلك برزت كلمة Lesbian (سحاقية) في لحظة تاريخية محددة. لم تكن تسمية السحاقية واسعة الانتشار تماماً حتى العشرينات 1920s، في وقت كانت فيه بضعة مدن أوربية وأمريكية قد أنشأت جماعات وشبكات لأجل النساء المحبات للنساء. حتى اثناء ذاك العقد، فإن الرواية التي جلبت الرغبة الأنثوية الموجهة إلى الجنس نفسه إلى دائرة الاهتمام العام لم تشر إلى السحاقية بحد ذاتها. بدلاً من ذلك، فإن رادكليف هول Radclyffe Hall، في كتابها **بئر الوحدة** *The well of Loneliness*، تمثل بطلتها ستيفن غوردون، بوصفها منحرفة: الشخصية التي تمثل جنساً ثالثاً أو وسيطاً. يشير الاسم الأول لستيفن إلى أنها تمتلك روحاً ذكرية محبوسة في جسد إمرأة. لكن حقيقة أنها منحت اسماً ذكرياً من قبل أبيها ـ الذي كان يأمل يائساً في ابن ـ تظهر أن العوامل الخارجية إلى درجة ما قد أثرت أيضاً على الشخصية المميزة لإبداع هول. بالفعل، إن الرواية تصور نشوء ستيفن في أسرة ترتبط فيها ارتباطاً وثيقاً بأب يشجعها على الاهتمامات الرياضية، في حين تبقى بعيدة عن أم لطيفة لكنها جبانة تقدم

شكلاً متطرفاً من الأنوثة لا يمكن أن تتماهى بها ستيفن. في كل أنحاء الرواية، تواجه ستيفن الضغوط الاجتماعية الشديدة ضد رغبتها في تشكيل علاقات حميمة مع نساء أخريات. إنها إذ تحمل اسم الشهيد المسيحي الأول، تضحي في نهاية المطاف بحبها العميق لإمرأة أنثوية أصغر سناً، وهي تعرف أن عشيقتها ستكون اسعد وأكثر أماناً في علاقة جنسية مع رجل.

منذ اليوم الذي نشرت فيه رواية **بئر الوحدة** ظلت رواية الرغبة السحاقية المقروءة على أوسع نطاق والأكثر إثارة للجدل، وكان قرار هول بتصوير منحرفة مصدراً دائماً للخلاف. فبعض القراء، على سبيل المثال، يعتقد أن الميل الذكوري لستيفن يؤبد صورة نمطية سلبية للسحاقية المسترجلة في حين يزعم البعض الآخر أن بطلة هول اللاتبريرية هي شخصية متمكنة تتحدى النظام الجنسي السائد. على نحو مماثل، فإن سياسة هول المحافظة قد جعلت بعض القراء يلقون الشك على تمثيلها للمرأة المحبة للمرأة. مع ذلك، في الوقت نفسه، بقي عمل هول هاماً من الناحية السياسية، خصوصاً بالنسبة للنسويين المعنيين بالمصطلحات التي يمكن للنساء بناء عليها أن يقاومن المعايير الجنسية الغيرية. في مقالة مشهورة نشرت لأول مرة في عام 1948، تتبنى إستر نيوتن Esthter Newton الرأي الأخير:

"إن هول، مثل السكسولوجيين، تستعمل التلبس بلباس الجنس الآخر وإعكاس الجنوسة لترمز إلى الجنسانية السحاقية. مع ذلك، خلافاً للسكسولوجيين، فإن هول تجعل ستيفن هي الفاعل وتتخذ وجهة نظرها ضد عالم عدواني".

(Newton 1989:290)

حتى رغم أن ستيفن، بسبب كل هيبتها الطبقية العليا، تمر بفظاظة عاطفية كبيرة، فإن رواية هول تظهر أن رغبات المنحرفة تمتلك كلاً من الفخر والنبل. إن ستيفن، التي تفكر ملياً في الجسم "الضيق الردفين، العريض المنكبين" الذي سكنته منذ الولادة (Hall 1981:13)، ترفض ان تستبطن العداوة المرجوة ضد ذكوريتها الأنثوية:

"طوال حياتها يجب عليها أن تجر جسدها هذا مثل قيد هائل مفروض على روحها. هذا الجسد المتقد على نحو غريب لكنه عقيم يجب أن يعبد مع أنه غير معبود بدوره من قبل مخلوق عبادته. لقد اشتاقت إلى بتره لأنه جعلها تبدو فظة؛ كان أبيض للغاية. قوياً للغاية، ومكتفياً بذاته للغاية؛ مع ذلك بمثل هذا الشيء البائس والتعيس للغاية امتلأت عيناها بالدموع وتحول كرهها إلى شفقة. فقد بدأت تحزن عليه، تلمس ثدييها بأصابع

هزيلة، تمسد كتفيها، تدع يديها تنزلقان على امتداد فخذيها المستقيمين ـ أوه أيها الجسد البائس والأكثر كآبة!".

(Hall 1981:187)

هذا المقطع المثير يلفت الانتباه إلى صراع سيكولوجي ملحوظ. فحتى رغم أن ستيفن ترى نفسها "عقيمة" من الناحية الفيزيولوجية، فإنها تصر بالقدر نفسه على أنها "متقدة" عاطفياً، مفعمة بالقدرة على الحب. فإذا لم يعبدها أحد آخر عندئذ فإنها هي نفسها ستجد المصادر لتحترم جسدها المجروح ظاهرياً. في الحقيقة، إن ستيفن تعرف في النهاية الحب الجسدي في حدث تتعامل معه الرواية بالتحفظ الأكبر: ففي اللحظة التي استدرجت حبيبتها قريباً إليها، يضيف السارد بهدوء: "وفي تلك الليلة لم ينفصلا" (Hall 1981:313). في رواية تمتد على أكثر من 400 صفحة، ليست هذه هي الكلمات الوحيدة التي تلمح إلى الحميمية الجنسية بين امرأتين.

لكن الإيحاء بالجنسانية السحاقية كان كافياً لإطلاق العنان لعداء ملحوظ من الصحافة البريطانية، على نحو بارز في صحيفة Sunday Express الرجعية. هكذا كان الخلاف الذي أشعله الهجوم الأخلاقوي القاسي على كتابة هول بحيث أن مدير الدعاوى العامة وجه تهمة "نشر الكتابات الداعرة" ضد بئر الوحدة. شملت المحاكمة في محكمة القضاة في شارع بو

Bo street كثيراً من الكتاب الذين كان عملهم يسعى إلى تمثيل التماهيات الجنسية المحرمة. فقد كتب إ.م. فورستر (1879-1971) E.M.Forster وفرجينيا وولف (1941 - 1884) Virginia Woolf رسالة مشتركة إلى الصحافة دفاعاً عن هول. إن كلاً من السردية التجريبية لوولف التي تحمل عنوان اورلاندو (1928) *Orlando* ورواية فورستر بعنوان رحلة إلى الهند (1924) *Passage to India* تهتمان اهتماماً واضحاً بأنماط الرغبة في الجنس نفسه. مع ذلك، فإن أياً من العملين لم يصور بشكل صريح الشخصيات الجنسانية المثلية. بالفعل، إن فورستر قد كبح قصصه القصيرة التي تصور الخيالات الايروتيكية المثلية العنيفة (حول هذه، انظر Lane (1995:145-75. هذه الأعمال تم التحفظ عليها من أجل النشر بعد وفاة مؤلفها فقط. من الإنصاف أن ندعي أن كاتباً آخر لم يعرف هذا التشهير العام مثل هول من أجل جنسانيتها المنشقة. إن الاستجابة العامة الضارية قد أيدت بالتأكيد الرسالة الأخلاقية لروايتها - أن السحاقيات سوف يُعذبن في المجتمع البريطاني. مما لا شك فيه، أن السحاقية قد جسدت تهديداً بارزاً لثقافة كانت تزعزعها شيئاً فشيئاً مطالبات النساء بالاستقلال الذاتي داخل وخارج العائلة البطريركية.

بعد هذه الفترة، تغيرت الردود النسوية على علم الجنس مثلما تغيرت السجالات حول الجنسانية في حد ذاتها. في هذا

السياق، كانت إحدى مناطق النقاش الأكثر إثارة منذ منتصف القرن هي العلاقة بين الحرية الجنسية للنساء والرغبة الجنسانية الغيرية. هذه السجالات اشتدت منذ الأربعينات (1940) مع وضع البحث السكسولوجي تشديداً متزايداً على الحاجة إلى تعظيم القدرة الايروتيكية، التي بلغت ذروتها في الثورة الجنسية التحررية في الستينات 1960. فمن ناحية أولى، قُدمت الحجج النسوية لصالح رفض الرجال، ليس أقله لأن مطالبة النساء بجنسنة أنفسهن تعمق الإطار الاستغلالي القائم للجنسانية الغيرية. فبوحي من أعمال مثل كتاب **الأمة السحاقية** *Lesbian Nation* (1973) من تأليف جيل جونستون Jill Johnston، أنتجت الحركة الانفصالية المعروفة باسم السحاقية السياسية نقداً عنيفاً لكيف أن الجنسانية الغيرية تنطوي على "النوم مع العدو" ـ على أساس أن هذه المؤسسة الهيمنية تواصل الإخضاع الجنسي للنساء. ومن ناحية أخرى، شهدت التسعينات نقاشاً متجدداً يؤمن بأن النسوية والجنسانية الغيرية هما متعارضتان تماماً نظراً لأن النساء هن في وضع أقوى للسيطرة على حيواتهن الحميمية مع الرجال.

كانت لين سيغال Lynne Segal من بين النقاد الرواد الذين درسوا كيف أن النسوية قد جادلت بالتركة المتناقضة للفكر السكسولوجي. إن سيغال، التي تصور تأثير كتب النصائح

الجنسية منذ زمن كتاب **الحب الزوجي** *Married Lov* من تأليف ستوب Stope، تدرس كيف أن الباحثين أمثال كينزي Kinsey في الأربعينات، بالإضافة إلى وليام. هـ. ماسترز وفرجينيا إ.جونسون في الستينات، أورثوا النساء فكرتين متعارضتين حول الجنسانية الأنثوية. فقد شدد كينزي، على سبيل المثال، على أهمية اللذة الجنسية بالنسبة للنساء، مجادلاً بأن الإثارة البظرية بدلاً من الولوج المهبلي "هي المركزية" لتحقيق الرعشة الجنسية. مع ذلك فإن الحاجات البيولوجية التي تحرك بحثه قد حرفته عن المشاكل الاجتماعية في العلاقات بين الجنسين، وبالأخص كيف أن الاتصال الجنسي الغيري يمكن أن ينطوي على إكراه للنساء من قبل الرجال ما يؤدي إلى علاقات اضطهادية، وحالات حمل غير مرغوبة، ومرض (see Segal 1994:92). لكن تقارير كينزي (1957-1948) رغم عيوبها، كما تلاحظ سيغال، وكتاب ماسترز وجونسون بعنوان **الاستجابة الجنسية البشرية** (1966) *Human Sexual Response* رغم نواقصهما، كما تلاحظ سيغال، قد مكنا الجيل اللاحق من السكسولوجيين النسويين من إنتاج مادة تؤكد أهمية حقوق النساء في التمتع باللذة الجنسية ـ و، أكثر من ذلك، اللذة بشروط النساء الخاصة. وبالقدر نفسه، كان بعض أبحاث الجنس النسوية في السبعينات لا يزال مقيداً بالإطار السلوكوي الضيق الذي يزعم أن الرعشة

هي الهدف النهائي للجنسانية. تظهر سيغال، على سبيل المثال، كيف أن لوني بارباخ Lonnie Barbach في كتابها: **لأجل ذاتك: تحقيق الجنسانية الأنثوية:** *For Yourself: The Fulfilment of Female Sexuality (1975)* تؤكد بثقة أن النساء يمكنهن دائماً أن يعدن تكييف أنفسهن للاستجابة بشكل إيجابي للمثيرات الايروتيكية". هنا كيف تلخص سيغال تحفظاتها حول هذا النمط من الانشغال النسوي بالمطالبة السكسولوجية بـ "إعادة تكييف" الجسد المستجيب جنسياً:

> *"إن ما يُتبرأ منه بمثل هذا الابتهاج العَرَضي هو كل الاهتمام بالحياة العاطفية المعقدة للمرأة، المختزلة هنا بدلاً من ذلك إلى إدراكها المعرفي لما ينظر إليه على أنه إمكانيتها البيولوجية على الرعشات، وحقها في الحصول عليها. لا يوجد أي تلميح أو همسة حول الطبيعة المشوشة غالباً أو اللاعقلانية أو "المنحرفة" للرغبة والخيال الجنسيين، التي قد تحمل صلة بمُثُلنا والتزاماتنا الواعية بوصفنا عناصر مستقلة في العالم.........*
> *إن ما يثير الرغبة، كما يمكن لأي خيال امرأة تقريباً أن يبين، نادراً ما يمتثل لإملاء السعي النسوي الواعي، لكنه يتضمن غالباً نزوات خاضعة بشكل غير لائق، أو هجومية، أو عدائية، أو بطرق*

أخرى "منحرفة". مع ذلك ففي السكسولوجيا النسوية أو خلافها، كل الخبرة ينظر إليها على أنها قابلة للتلاعب، من الخارج، وإمكانية الرغبة الناشة عن والمعبرة عن النزوات المتناقضة أو المتصارعة أو المستحيلة حرفياً تماماً لا يمكن حتى التعبير عنها، ناهيك عن تفسيرها ضمن هذا الإطار".

(Segal 1994:104)

مرة تلو الأخرى، كما تجادل سيغال، تفترض سكسولوجيا القرن العشرين بشكل مضلل أن الجنسانية هي مجرد مسألة جسدية تنطوي على منبهات خارجية يجب أن تؤدي إلى نتائج أورغازمية. بناء على هذا الرأي، فإن علم الجنس يعد الجسم البشري بمثابة آلة راغبة، بمناطقه المثيرة للشهوة الجنسية المثارة من أجل الأداء الذروي الواحد الذي يُعرّف حصراً النجاح الجنسي. منذ بداياته، إذاً، كان علم الجنس مركزاً إلى حد بعيد على تصنيف الأنماط الجنسية وقياس السلوكات الجنسية، ووضع المعايير والأهداف لأجل كل منها على حدة. حتى لو كان علم الجنس قد ابتعد مع مرور الزمن عن إضفاء الطابع المرضي على بعض الرغبات الجنسية بوضع مزيداً من التشديد على أولية الإشباع الايروتيكي الفردي، فإنه لا يستطيع أن يفهم كيف يمكن للجنسانية أن تتخطى وتتحدى، وتدحض

الوظيفة الجسدية. هذا هو السبب في أن سيغال تختم دراستها بالمطالبة بـ "نظام جنوسي" gender order جديد يمكننا فيه أن نصيغ مفاهيم وممارسات جديدة للجنوسة تقوم على الاعتراف المتبادل بالتشابهات والاختلافات بين النساء والرجال، بدلاً من الاعتماد على أفكار تضادهما" Segal) (1994:317. لا شك في أن هذا "النظام الجنوسي" غير المتحقق بعد سيدخل في الصورة عندما لا تعود ثقافتنا تؤمن بأن علم الجنس الشعبي يقدم الوعد بحياة ايروتيكية أفضل وأكثر إشباعاً.

استهلاك العواطف

نظراً لاستمرار علم الجنس أثناء المئة سنة الأخيرة، فإن القراء من المحتمل أن يتركوا وهم يتساءلون ما الذي أوجد هذا النوع تحديداً من البحث في المقام الأول، ولماذا تمتع بمثل هذا التأثير الدائم. ولماذا يتعين في هذه الفترة أن تكون الجنسانية قد وجدت اسماً؟ ولماذا كان المنظرون مجبرين على المضي إلى مثل هذه الأمداء الشاقة لفهم الاختلاف الجنسي والرغبة الايروتيكية؟ الأجوبة على هذه الأسئلة الملحة كانت موضوعاً لسجال أقل بكثير مما كان متوقعاً. في الحقيقة، ينبقى الحال أنه حتى التفسيرات الأكثر تميزاً من بين التفسيرات التاريخية

الكثيرة للعلم الجنسي تفشل بشكل متكرر في إخبارنا لماذا تطورت هذه الكتلة من المعرفة كما تطورت. على سبيل المثال، في عملهما الموثق جيداً على نحو مؤثر، **حقائق الحياة** ***The Facts of Life*** يستنتج بورتر وهول أنهما لم يكونا قادرين سوى على رسم "مخطط تقريبي نوعاً ما للإشارة إلى بعض أنواع الأفكار اعتمد عليه الأفراد في لحظات تاريخية محددة في سياق قومي محدد لصنع "معرفتهم الجنسية" الخاصة بهم؛ "فالمخطط التقريبي في بعض الأحيان يجعل من الصعب أن نفهم كيف ولماذا يوجد الخطاب الصريح للجنسانية بحد ذاته. من المتعارف عليه، أنهما يُقران بأن "الجنسانية لم يكن بالإمكان أن توجد في الثقافة بدون كلمات وصور ومجازات ورموز تمثلها" (Porter and Hall 1995:8) مع ذلك، حتى رغم أنهما يوليان اهتماماً شديداً لهذه النقطة العامة، يبقى الحال هو أن بحث بورتر وهول المفصل إلى درجة عالية يترك المرء حائراً حول السبب في أن مصطلح الجنسانية في أواخر العهد الفكتوري أصبح هذا الموضوع الهام للاستقصاء العلمي.

بدلاً من افتراض أنه لا بد من وجود سبب بارز واحد حرض هذه الاستعلامات السكسولوجية على الفعل، سيكون من المستحسن التفكير في الازدياد المفاجئ للاهتمام بكون الجنسانية مفروضة: اي، انطلاقاً من مصادر متعددة تجمعت في كتب نصوص من النوع الذي كنت أناقشه. لا أحد كان مقدروه أن

ينكر أن الفكر التطوري واليوجيني [المتعلق بتحسين النسل]، واشتداد حملات النساء من أجل حق الاقتراع والتصويت، ونشوء الثقافات الفرعية المنشقة جنسياً، كل ذلك كان له دور لعبه في تأسيس هذا الحقل من الاستعلام. لكن هذه التطورات المترابطة يمكن أن تكون مفهومة اكثر لو استطاع المرء أن يجد نموذجاً يحدد هوية بعض سماتها المشتركة.

إحدى الدراسات القليلة التي تحاول أن تفعل ذلك بالضبط هي دراسة لورنس بيركن Lawrence Birken بعنوان **استهلاك الرغبة: العلم الجنسي وظهور ثقافة الوفرة**، *Consuming Desire: Sexual science and the Emergence of Culture of Abundance-1871-1914 (1988)*. يحدد كتاب بيركن الموجز موقع الدراسات العلمية للجنسانية ضمن تاريخ الأفكار الفلسفية. تركز فرضيته على كيف أن ظهور مقولة تنوير الفرد في المجتمع البرجوازي قد غير تفكير الناس حول صلاتهم الاقتصادية بالعالم. نظراً لتقدم الملكية، فقد بات الفرد يمتلك فرصاً متزايدة للدخول في العلاقات الاقتصادية الحرة مع أفراد آخرين. هكذا أصبحت اقتصادات الاستهلاك أساسية لعلاقات الانتاج، عندما وضعت الثقافة الغربية مزيداً من التشديد على الاختيار واللذة والذوق. وفق هذا النموذج، "تصور علم الجنس مجتمعاً أوسع يدخل فيه المستهلكون ذوو الخصوصية بحرية في علاقات ايروتيكية مع بعضهم البعض" (Briken 1988:49). لذلك، فإن المازوخية، حتى لو حكم عليها بأنها مرضية، يمكن في

بعض الأحيان تصورها كنوع من الذوق الجنسي. لكن، كما يشير بيركن، فإن الحريات التي تمنحها مبادئ السوق الناشئة تصلح من أجل الذوات الفردية التي يمكن لخصوصياتها السكسولوجية أن تهدد النظام الاجتماعي ككل. إن التركيز المتزايد على الاستقلال قد قوبل برد مماثل لصالح مزيد من القوانين الناظمة للتحكم بالفوضى المكنة التي يطلقها تكاثر الرغبات الفردية. إن الجمل التالية تتابع هذه النقطة:

> *"كما حقق الإنسان الاقتصادي حريته فقط عن طريق الخضوع لقانون السوق، كذلك حقق الرجل والمرأة السيكولوجيان حريتهما فقط عن طريق الخضوع لقانون السوق الجنسية. بعبارة أخرى، إن علم الجنس اكتشف في الوقت نفسه وحاول أن يضبط المستهلك ذا الخصوصية. فمن ناحية أولى، أكد العلم الجنسي تعدد التفضيلات الفردية وبالتالي فرادة حزمة استهلاك كل شخص أو "صندوقه". هكذا جادل الطبيب الامريكي فرانك ليدستون* ***Frank Lydston***، *في حوالي* ***1890***، *بأنه :"كما يمكن أن نمتلك تنوعات للشكل الجسدي وللصفات العقلية كذلك يمكن أن تكون لنا تنوعات وانحرافات.... للانجذاب الجنسي". ومن ناحية أخرى، حاول علماء الجنس أن يخضعوا هذه الرغبات المنوعة لقانون الجنس المتأصل".*
>
> **(Birken 1988:49)**

إذا تأمل المرء أنماط الاستهلاك الثقافي في المجال الاقتصادي على نحو أوسع، يتضح أن مجتمع القرن التاسع عشر قد وسع المفهوم القائل بأن الذات البشرية يمكن أن تكون ما تريد. إن فكرة أن الذات تعبر عن الرغبة من خلال القدرة على الاستهلاك يمكن فهمها في التطورات العامة المنظورة في ثقافة القرنين التاسع عشر والعشرين - من شراء السلع في حوانيت المقاطعة إلى الحصول على طيف دائم الاتساع من السلع الجنسية، كالصور الإباحية. في الوقت نفسه فإن الحملات النسوية في أواخر العصر الفكتوري من أجل حق نساء الطبقة الوسطى في الحصول على العمل المهني من كافة الأنواع تشير إلى جانب ذي صلة من مجتمع أقام ارتباطات وثيقة على نحو متزايد بين الرغبة الجنسية والقوة الاقتصادية. "أعطونا العمل!" تطالب شراينر، بالنيابة عن جنسها (Schreiner 1911:33) بإعلان أن للنساء عملاً تكاثرياً أساسياً يؤدينه، تلح شراينر أيضاً على أن النساء ينبغي أن يمتلكن حصة عادلة من السوق: العالم الذي يمكن فيه للعاملات المهنيات أن يزدهرن لصالح الجميع.

يقدم جون ديميليو John D`Emilio، مقارنة ببيركن، تحليلاً مشابهاً، وإن يكن ماركسياً على نحو أوضح، لقوى السوق والرغبة. في مقالته الكلاسيكية "الرأسمالية والهوية اللواطية" (1983) لا ينكب ديميليو D`Emilio بصراحة على

بزوغ علم الجنس لكن الإطار الذي يطوره يحمل بالتأكيد بعض الأدلة إلى السبب في أن الأقليات الجنسية أصبحت أكثر ظهوراً في القرن التاسع عشر، ولهذا جعلت نفسها موضوعات للاستقصاء العلمي. إنه، إذ يكون شديد التوق لإبطال أي مفهوم "المثلي الخالد"، يقارع هذه الفرضيات الجوهرانية بدراسة السبب في أن الثقافات التحتية اللواطية تطورت في سياق نظام "العمل الحر" الذي ظهر في ظل رأسمالية القرن التاسع عشر الأميركية (D`Emilio 1992:5). إذ يدرس كيف أن العائلة البيضاء قد بدلت ببطء موقعها من وحدة إنتاج مستقلة تشكل حجر الزاوية للمجتمع إلى جماعة ترعى مشاعر أفرادها. لم تعد العائلة "مؤسسة تؤمن السلع" بل مؤسسة تقدم "الإشباع العاطفي والسعادة" (D´Emilio 1992:7). كنتيجة لذلك، نقل الزواج تشديده من الإنجاب إلى كونه مؤسسة تنشئ الأطفال. بالنظر إلى أن الرأسمالية قد غيرت بنية العائلة، خالقة التقسيمات بين العالم العام للعمل والحياة المنزلية الخاصة، برزت الإمكانية من أجل الرجال والنساء لأن يقيموا العلاقات الحميمة التي يمكن أن تفترق عن الترتيبات العائلية: يجال ديميليو بأن الفرص المتزايدة لأن يبيع المرء جهده في سياقات خارج العائلة الداعمة لنفسها كانت تعني أن الأساليب الجنسية البديلة للعيش أصبحت متوفرة لعدد من الناس أكثر من ذي قبل، خصوصاً في المراكز الحضرية. مع ذلك، نظراً للعدائية المعلنة للمثلية

الجنسية في ظل هذا الطور من الرأسمالية المتأخرة، كان على ديميليو أن ينكب على التناقضات البنيوية بين نمط الإنتاج الاقتصادي والأخلاقيات السائدة اليوم. هنا الكيفية التي يقارب بها هذه المسألة:

> *"العلاقة بين الرأسمالية والعائلة هي علاقة متناقضة أساساً. فمن ناحية أولى، تضعف الرأسمالية بشكل مستمر الأساس المادي لحياة العائلة، جاعلة من الممكن بالنسبة للأفراد أن يعيشوا خارج العائلة، وأن تنشأ الهوية السحاقية والذكورية اللواطية. من الناحية الأخرى، يتطلب ذلك إقحام الرجال والنساء، على الأقل إلى مدة طويلة بما يكفي لإعادة إنتاج الجيل التالي من العمال. إن رفع العائلة إلى مستوى البروز الايديولوجي يكفل أن المجتمع الرأسمالي سوف يعيد إنتاج ليس مجرد الأطفال، بل الجنسوية الغيرية ورهاب المثلية* ***homophobia***".
>
> ***(D`Emilio 1992:13)***

بتعبير آخر، مثلما تسمح الظروف الاقتصادية المتغيرة بظهور الجنسانيات المنشقة، كذلك أيضاً فهي تشدد الضغط على العائلة لكي تعيد إنتاج ذاتها. لكن ثمة محدوديات ملحوظة لهذه المقاربة الماركسية. فكيف يوازن المرء تطور الثقافات الفرعية الجنسانية

المثلية في مقابل ازدياد رهاب المثلية؟ هل هو الحال أن الأخلاقيات السائدة يمكن أن تكون لاهثة وراء علاقات الانتاج المتغيرة؟ أم هل هو أن الشرط غير المتنبأ به إلى حد ما لسوق العمل الحر قد ألهم أخلاقية صارمة منحت المجتمع إحساساً بالسيطرة على مصيره؟ في مقالة ديميليو المحرضة على التفكير تظل هذه الأسئلة بدون إجابة. في نهاية المطاف، يبقى من الصعب أن نفهم بدقة السبب في أن السحاقيات واللوطيين، الذين ينتجون شبكاتهم الخاصة بهم في ظل اقتصاد العمل الحر المتغير، قد اصبحوا في الوقت نفسه "ضحايا سياسيين لعدم الاستقرار الاجتماعي الذي تخلقه الرأسمالية" (D`Emilio 1992:13).

في بعض الجوانب، يمكن المجادلة بأن مقالتي بيركن وديميليو تعانيان درجتين مختلفتين من الحتمية الاقتصادية. أي، الاعتقاد بأن التغيرات الاقتصادية تملي بالضرورة كل العلاقات الاجتماعية والثقافية الأخرى. هذا النمط من التفكير يمكن أن يصبح وظيفانياً بشكل عنيد في مقاربته للظاهرات الجنسية. بافتراض أن مجموعة مجددة من الأسباب الاقتصادية لها تأثيرات ثقافية قابلة للتعريف، توحي مثل هذه التحليلات بأن الديناميك المتناقض بين الجنسانية المثلية ورهاب المثلية هو مسألة برانية كلياً. حتى رغم أن التاريخ الاقتصادي يمكن أن يلقي الضوء على كيف أن المنشقين الجنسيين قد شكلوا مجتمعاتهم في شروط رأسمالية محددة، فإن طرائقه هي بالتأكيد

محددة مثل طرائق علم الجنس في تعريف الإواليات المعقدة التي تخلق محددات الهوية الايروتيكية. فالنظرية يمكنها دفعة واحدة أن تشرح كيف تنتج العائلة أشخاصاً قد تنسجم رغباتهم مع المثل الجنسية الغيرية التمجيدية.

لذلك فأين يمكن للمنظرين أن يبحثوا عن النماذج التحليلية التي سوف تساعد في شرح التناقض الشديد بين الهيمنة الجنسية الغيرية والانشقاق الجنسي المثلي؟ ما هي الأدوات الأخرى التي يمكن أن توجد لدراسة الشروط التي تحدث الهويات والسلوكات الجنسية المختلفة الكثيرة؟ كان أحد البدائل الأكثر تأثيراً هو التحليل النفسي، وهو منهج نقدي وممارسة سريرية تتفحص كثيراً من الظاهرات التي فتنت علماء الجنس لكنه يحدد أصولها في حقل غير مستكشف سابقاً: العقل اللاواعي. إن التحليل النفسي، الذي ابتكره فرويد وطوره لاكان، يبحث ما يفشل علم الجنس بشكل منفرد في إضاءته: كيف تنظم النفس الدوافع الجنسية، غالباً بطرق متمردة اجتماعياً. يكشف الفصل التالي كيف أن البحث التحليلنفسي قد أبدع مجموعة مميزة من المصطلحات التقنية التي مكنته من تجاوز علم الجنس حقاً.

الفصل الثاني

الدوافع التحليلنفسية

عُقَدْ فرويد

"وفقاً للرأي السائد"، كتب سيغموند فرويد قرب نهاية سيرته المهنية، "تقوم الحياة الجنسية أساساً على السعي إلى جعل الأعضاء التناسلية للشخص في تماس مع الأعضاء التناسلية لشخص آخر من الجنس المضاد" (Freud 1964.XXIII:152). علاوة على ذلك، يعلن أن "الرأي السائد" التقليدي يزعم أن الرغبة في العلاقات مع الجنس المضاد تظهر عند البلوغ وتقود إلى نتيجتها الطبيعية: التكاثر. لكن، كما يسارع فرويد إلى الملاحظة، توجد "حقائق معينة" "لا تنطبق على الإطار الضيق لهذه الرؤية". يضيف أنه، رغم أن الاتصال الجنسي الغيري قد يبدو النتيجة الضرورية للتطور السوي للكائنات البشرية، ثمة ثلاث ظواهر هامة تظهر أن الايروتيكية تتخطى مدى قدرات الراشدين البالغين جنسياً. الأولى، الوجود الواسع النطاق للجنسانية المثلية. الثانية، وجود أناس يصنفون

بأنهم "منحرفون"، رغباتهم "تتصرف بالضبط مثل الرغبات الجنسية لكنهم في الوقت نفسه ينبذون الأعضاء الجنسية أو استعمالها السوي". والثالثة، ثمة مسألة لماذا يهتم الأولاد الصغار في كثير من الأحيان بأعضائهم التناسلية ويمرون بتجربة الإثارة فيها. عندما تكون هذه "الحقائق المهملة الثلاث" قد أخذت في الحسبان، تصبح المكتشفات التالية واضحة: (1) الحياة الجنسية تبدأ أثناء الطفولة؛ (2) إن "الجنسي" و"التناسلي" لهما معنيان مستقلان، نظراً لأن "الجنسي" يشمل سلوكات كثيرة ليست "تناسلية" بطبيعتها؛ و(3) اللذة الجنسية، تشمل مناطق يمكن أن تؤدي ويمكن ألا تؤدي إلى التكاثر. هذه، في مجملها، هي المكتشفات التجديدية بشكل حاسم للاستقصاءات التحليلنفسية لفرويد. إن الأصداء النقدية للنماذج التي استعملها للتنظير لهذه التبصرات، [هذه الأصداء] المثيرة للجدل منذ البداية، يمكن الشعور بها إلى هذا اليوم. هذا الفصل يبين السبب في ذلك.

هذه الملاحظات التلخيصية من قبل فرويد، التي يعود تاريخها إلى عام 1938، تظهر في "الخطوط العامة للتحليل النفسي"، المخطوط غير المنتهي الذي يجمع فيه بشكل موجز ومتيسر المنال ثمار الأبحاث الطويلة الامد في الحياة النفسية للشخص. فالتحليل النفسي، رغم كل شيء، كان قد بدأ، قبل أكثر من نصف قرن، في الثمانينات 1880. إن فرويد، الذي

تمرن كطبيب أعصاب في جامعة فيينا، كان عمله المبكر منذ ذاك العقد مكرساً للقضايا الطبية كحالات الشلل الحركي. وقد تضمنت هذه الكتابات دراسات للتنويم المغناطيسي والهستيريا. تغير اتجاه بحثه تغيراً دراماتيكياً أثناء فترة الدراسة في عيادة لاسالبيتريير في باريس حيث شهد الطبيب الشهير جان مارتن شاركو (1825 –93) Jean Martin Charcot يستخدم التنويم المغناطيسي ظاهرياً لعلاج الأعراض الهيستيرية لدى المريضات. طوال السنوات العشر التالية، كرّس كثيراً من وقته لدراسة الهستيريا، فانشق تدريجياً عن الاعتقاد المتجدد لشاركو بأن الهستيريا يمكن فهمها كمرض عصبي. إن فرويد، إذ خلص إلى استنتاج مختلف كلياً، أنتج مؤلفاً ضخماً هاماً مع زميله الأكبر منه سناً، جوزف بروير (1842–1925) Joseph Breuer، يضم خمس قصص حالات مرضية كشفت السبب في أن الأعراض الهستيرية لها مصادرها في المشاعر الجنسية المتصارعة. إن كتاب **دراسات في الهستيريا** *Studies in Hysteria*قد مهّد المسرح لأجل استقصاءات فرويد المتعمقة في العالم النفسي الذي يطلق عليه اسم اللاوعي.

تقدم دراسة فرويد الكبيرة التالية، **تفسير الأحلام** (1900)*The Interpretaition of Dreams* فرضية راديكالية حول الطرق التي يوجد بها اللاوعي بالتوازي مع العقل الواعي لكنه يعمل وفقاً لمنطق مميز خاص به. فخلافاً

للعقل الواعي، الذي يقوم بوظيفته بموجب الأنظمة العقلانية التي تتطلبها الثقافة، فإن اللاوعي هو الحقل النفسي الذي خضع لسيرورة الكبت القاسية التي لا مفر منها. لضمان أن الشخص يمكن أن يقوم بوظيفته بنجاح قدر الإمكان في العالم، فإن إواليات الكبت تفعل فعلها بالضرورة. من خلال الكبت تترسب الرغبات والأمنيات المحرمة على الوعي في اللاوعي. مع ذلك، ليس معنى ذلك أن اللاوعي يظل محظوراً بشكل كامل على العقل الواعي. على العكس من ذلك، فإن اللاوعي يعلن عن حضوره في كثير من الأحيان من خلال ظاهرات مثل parapraxes أو زلات اللسان (التي يطلق عليها بشكل شائع اسم الزلات الفرويدية) وذكريات الأحلام (التي تمثل تمنيات لا واعية)، والإيماءات gestures (الإيماءات التي تشي بما يرغم العقل الواعي على كبته). إن التحليل النفسي، بوصفه جسماً من النظرية وممارسة سريرية، لم يكن بمقدوره أن يعمل بدون وضع هذه الإشارات البصرية والجسدية تحت التمحيص الدقيق، مكتسباً بذلك إمكانية الوصول التفسيري إلى النشاط البعيد للاوعي ولكنه يمتلك الإمكانية لفك شيفرته.

هذه النظرية الريادية في اللاوعي تقدم إحدى الدعامات الرئيسة للتفسير التجديدي للجنسانية الذي طوره فرويد لأول مرة في عام 1905 واستهلكت كثيراً من اهتمامه طوال بقية حياته المهنية. يكشف كتابه **ثلاث مقالات في نظرية**

الجنسانية *Three Essays on the Theory of Sexuality*، الذي نشر في ذلك العام، كيف يصبح اللاوعي المنطقة المضطربة التي يتعين فيها كبت الرغبات الجنسية المختلفة بحيث أن الذات البشرية تصون هويتها. الطور الأول من هذه السيرورة يقع في وقت مبكر من الحياة الطفولية، وطورها الثاني أثناء البلوغ، وبين الطورين توجد فترة كمون. (من هنا فإن فرويد يطلق على ذلك اسم النموذج الثنائي الطور diphasic للتطور الجنسي). لكن، كما يبين فرويد بشكل متكرر، فإن الهوية الجنسية التي يتخذها الطفل أساساً هي النتيجة لسيرورة شاقة، نظراً لأنها ترفض الخضوع لأي مسار محدد سلفاً للتطور. يجادل فرويد، الذي يشدد بشكل مستمر على كيف أن الغرائز البيولوجية لا يمكن أن تمتلك الحقوق الحصرية في تحديد الجنسانية، بأن جسد الطفل يصبح مجنسناً من خلال الاستجابات النفسية الملتبسة للتمييز التشريحي بين الجنسين. لفهم التماهيات المعقدة التي يجب أن يمر من خلالها الطفل في تشكل الجنسانية، نظّر فرويد لبنيتين متبادلتي الاعتماد: عقدة أوديب وعقدة الخصاء. هاتان العقدتان، اللتان مُحضتا أكبر تفصيل في بضعة مقالات لاحقة، نشرت أثناء العشرينات 1920 و 1930، لم تكفا عن الامتداد إلى ما وراء المطال التحليلي الرهيب لفرويد. في جوانب كثيرة، أصبحت عقدتا أوديب والخصاء شغله الرئيسي ومشكلته الأكثر ديمومة.

إنهما موحيتان مع أنهما تخطيطيتان، بارعتان مع أنهما مغيظتان، تقدمان اثنين من الأسس الرئيسية لاستكشافات فرويد للجنسانية. مع ذلك، فإن إدراك المعاني الضمنية لكل عقدة على حدة يمكن أن يبرهن أنه صعب لأنهما تظهران في هيئة تدريجية شيئاً فشيئاً عبر كتاباته اللاحقة العديدة المجلدات، أولاً في الحواشي الملحقة بالطبعات الأربع اللاحقة من **المقالات الثلاث** (آخر ظهور لها في عام 1924) ومن ثم في مقالات متفرقة مثل "حل عقدة أوديب" (1924) و "الجنسانية الأنثوية" (1931). لذلك من الضروري أن نتذكر أنه لا يوجد كتاب أو مقال واحد لفرويد يقدم صورة إجمالية لتأملاته حول الجنسانية.

للتقييم الدقيق لكيف أن عمل فرويد شكّل قطيعة مع النماذج السكسولوجية السابقة للرغبة ووضع الأسس لأجل عقدتي أوديب والخصاء، من المفيد أن ننظر قبل كل شيء إلى الخطوط التجديدية للاستعلام التي بدأ باتباعها في كتاب **المقالات الثلاث**. تعالج المقالات بدورها "الانحرافات الجنسية"، "الجنسانية الطفولية" و"تحولات البلوغ". لدى تفحص "الانحرافات الجنسية" يستخلص فرويد بعض النقاط البارزة حول تواريخ الحالات التي جمعها علماء الجنس أمثال هافلك إليس وريتشارد فون كرافت ابينغ، وخصوصاً تحليلات الباحثين للانحراف الجنسي أو الجنسانية المثلية (حول

الكاتبين، انظر الفصل الأول). إن فرويد، وقد لخص اكتشافات علماء الجنس هؤلاء، يستنتج أنه من المستحيل إقامة تمييزات دقيقة وسريعة بين الأشكال "الخلقية" و"المكتسبة" للانحراف، نظراً لأنه توجد خبرات جنسية كثيرة يتقاسمها المثليون والغيريون في الحياة المبكرة. على نحو مشابه، فإنه يلقي شكاً جدياً على اعتقاد كارل هاينريش اولريشز أن الشاذين الذكور يحتوون دماغاً أنثوياً في جسم ذكري، ملاحظاً أن العلم لا يزال غير متأكد بالضبط حول ما يمكن أن يشكل الدماغ الأنثوي" (Freud 1953:VII, 142). وهذا معناه أن فرويد يعتنق الفكرة - وهي فكرة ستصبح هامة بشكل متزايد بالنسبة له - أن الشذوذ قد يكون شكلاً من الثنائية الجنسية النفسية (أي، يجمع ما بين الصفات الأنثوية والذكورية) - إلى حد كبير لأن هذا المفهوم يؤكد الفارق بين الغريزة الجنسية والموضوع الجنسي. (في هذه النقطة، من الجدير بالملاحظة أنه في اللغة الألمانية الأصلية، يستخدم فرويد كلمة Trieb بدلاً من كلمة Instinkt. يمكن ترجمة كلمة Trieb بشكل تقريبي بمعنى **دافع**، في حين أن Instinkt ترتبط بالمفهوم البيولوجي للغريزة. ثمة سجالات مستمرة بين دارسي أعمال فرويد تركز على ما إذا كان على المرء أن يميل إلى "الدوافع" الجنسية أو إلى "الغرائز"، خصوصاً منذ أن سعت نظريته في الجنسانية إلى فصل نفسها عن الحتمية البيولوجية. [حول هذه المسألة، انظر Bowie 1991:161].

"يبدو محتملاً" يكتب فرويد، "أن الغريزة الجنسية هي في المثال الأول مستقلة عن موضوعها، وليس من المرجح أن تعزى إلى جاذبية موضوعها" (Freud 1953:VIII,148). بعبارة أخرى، يشير الشذوذ الجنسي إلى أنه قد توجد ارتباطات اعتباطية بين الدوافع الايروتيكية البدائية من جهة، وبين التعلقات الليبيدية النهائية، من جهة أخرى.

عن طريق إيضاح هذه النقطة، يشرح فرويد كيف أن حتى "الحياة الجنسية السوية" - أي، التي تؤدي إلى اتصال جنسي غيري - تنطوي على سلوكات ليس لها وظيفة مباشرة في السيرورة التكاثرية. هذه الأهداف "الأولية" أو "الوسيطة"، يجادل فرويد، تشمل اللمس والنظر إلى الموضوع الجنسي، ما يؤدي إلى نشاطات سارة إلى درجة قصوى كالتقبيل. إن التقبيل، كما يصرح، منظوراً إليه في الضوء البارد للعلم النزيه، يمكن اعتباره بمثابة "انحراف".لماذا؟ لأن "أجزاء الجسد المشمولة بذلك لا تشكل جزءاً من الجهاز الجنسي بل تؤلف المدخل إلى القناة الهضمية (Freud 1953:VIII,150). على هذا الأساس، يجد فرويد أن من الممكن إثبات الزعم بأن أجزاء مختلفة كثيرة من الجسد يمكن أن تصبح مواقع ذات تقييم جنسي شديد. حتى رغم أن القرف يمكن أن يتدخل باستجابة الشخص لجزء جسم بعينه (كالفم، أو الأعضاء التناسلية أو الشرج)، يبقى الحال هو أن الليبيدو يمكن أن يتغلب على التقزز الذي يعزوه

العرف غالباً إلى هذه المناطق الجسدية. لتبيان ما يعنيه، يركز فرويد على الاشمئزاز الاعتيادي من الشرج، العضو الذي يربط على النحو الأكثر تكراراً بالمثلية الجنسية الذكورية. إذ يشير إلى أن الرعب الذي يثيره الاتصال الشرجي غالباً لدى الناس هو غير منطقي نوعاً ما. لكن كما تكشف الملاحظات التالية، فإن فرويد في هذا التوكيد الجريء ليس كارهاً كلياً للجنسوية:

> *"حيثما يتعلق الأمر بالشرج يتضح أكثر أن القرف هو الذي يَصِم ذاك الهدف الجنسي بوصفه انحرافاً. آمل، مع ذلك، أنني لن أكون معتاداً على المحازبة عندما اؤكد أن الناس الذين يحاولون أن يفسروا هذا القرف بالقول أن العضو قيد البحث يؤدي وظيفة الاطراح ويتماس مع الغائط ـ شيء مقزز بحد ذاته ـ ليسوا أبعد عن الموضوع من الفتيات الهستيريات اللواتي يفسرن قرفهن من العضو التناسلي الذكري بالقول أن يفيد لتفريغ البول".*
>
> ***(Freud 1953:VIII,152)***

لذلك فإن كل جزء من الجسم على حدة يمكن تفسيره بتشكيلة مذهلة من الطرق ـ حتى، كما يبدو، من قبل "الفتيات الهستيريات". إذ يمكن أن تؤدي [هذه الأجزاء] وظائف بيولوجية، وأن تصبح مناطق مثيرة للشهوة الجنسية، وتمثل مواقع

للقرف. من هذا المنظور حتى القضيب، الذي يمتلك قدرة تكاثرية طبيعية، يكون بشكل ممكن موضوعاً للاشمئزاز. بلغة سكسولوجية، إذاً، يمتلك الجسم البشري، سمات عديدة يمكن أن تكون محبوبة أو مكروهة، محترمة أو محتقرة، اعتماداً على ميل الشخص.

لكن أجزاء الجسد، بكل تنوعها، من الصعب أن تكون الموضوعات الوحيدة التي تُصنع عليها التعلقات الليبيدية. يلاحظ فرويد فجأة كيف أن الفتيشات ـ "كالقدم أو الشعر" أو "الموضوع اللاحيّ" ـ تشكل بديلاً للموضوع الجنسي، وهي نقطة يزينها كثيراً في وقت لاحق في مقالته المعنونة "الفتيشية" Fetishism (1927). فالفتيشية، مثل التقبيل إلى حد ما، الذي لا غرض مباشر له في التكاثر، تكون حاضرة في الحب الجنسي الغيري. لإثبات هذه النقطة، يقتطف فرويد البيتين التاليين من مسرحية فاوست *Faust* لغوته (Goethe:1808 -32): "امنحني منديلاً من صدرها / رباط جورب ضغطته ركبتها" (Freud 1953:VIII,154). بالشكل نفسه، ثمة انحرافات شهيرة أخرى تكشف كيف أن الجنسانية تفترق عن الحاجة البيولوجية الظاهرة إلى التكاثر.كما أن الانحرافات المذكورة سابقاً تكشف السبب في أن الغريزة الجنسية ينبغي فصلها عن الموضوع الجنسي، كذلك أيضاً فإن المازوخية والسادية توسعان فهمنا للعدوانية في الجنسانية. "السادية والمازوخية" يعلق

فرويد، "تحتلان موقعاً خاصاً بين الانحرافات، نظراً لأن التناقض بين الفاعلية والانفعالية الذي يكمن خلفهما هو من بين الخصائص المميزة الشاملة للحياة الجنسية" (Freud 1953:VIII,159). إن المازوخية والسادية، اللتان ليستا وظيفتين من الناحية البيولوجية بأي شكل من الأشكال، تدفعان إلى حد أقصى نماذج مألوفة من الفاعلية والانفعالية ـ و، بالمقابل فإن الذكورة والأنوثة، تتم معيرتهما في أماكن أخرى عن طريق العرف في العلاقات الجنسية بين الرجال والنساء. لذلك بدلاً من أن يعيد فرويد مثل هذه الانحرافات إلى أنواع من المرض والانحلال يجادل بأن لهذه السلوكات والتفضيلات الايروتيكية دوراً تكوينياً في كل الجنسانية البشرية، خصوصاً الجنسانية الغيرية التكاثرية التي كان علماء الجنس غالباً ما يبذلون قصارى جهدهم لتمييزها عن الرغبات اللاطبيعية ظاهرياً.

بالنتيجة، يتوصل فرويد إلى استنتاجين رئيسيين في مقاله "الانحرافات الجنسية". الأول، يلح على أن "الغريزة الجنسية عليها أن تصارع ضد بعض القوى العقلية التي تتصرف كمقاومات"، وأبرزها "قوى" مثل الخجل والقرف. لذلك، فإن الشخص يكافح لتنظيم الغريزة الجنسية من خلال الكبت. مع ذلك، فإن مثل هذا التنظيم لا يكون ظافراً على الدوام في تأمين تطور الحياة الجنسية "السوية". الثاني، إن الانحرافات تكشف

أن للغريزة الجنسية مصادر متميزة، إن لم تكن متنافرة، كثيرة. بعبارة أخرى، للانحرافات "طبيعة مركبة". وهذا ما يمنحنا، يكتب فرويد، إلماحاً إلى أن الغريزة الجنسية قد تكون شيئاً بسيطاً، لكنها مركبة من مكونات تباعدت مرة أخرى في الانحرافات (Freud 1953:VIII,162). مهمة فرويد، وقد لفت الانتباه إلى هذه المسائل، هي أن يستنتج (1) كيف أن الشخص يبذل جهداً للحد من الغريزة الجنسية و(2) كيف أن الغريزة الجنسية نفسها تجمع ما بين عناصر متغيرة، ومتناقضة غالباً.

كيف، إذاً يسبر فرويد هاتين الفرضيتين؟ للجواب على هذا السؤال، من الضروري النظر أولاً إلى بعض النقاط البارزة التي أثيرت في **المقالات الثلاث**، "الجنسانية الطفولية". فهناك يعلن فرويد أن "بذور الدوافع الجنسية تكون موجودة قبلئذٍ لدى الطفل المولود حديثاً"، وهذه الدوافع ستبقى خلال الطور الأول من الطورين اللذين ينظمان الجنسانية البشرية (Freud 1953:VIII,180). المهم على نحو خاص هو خلق اللذات الذاتية التهييج التي تستعيد المتع الجسدية المبكرة للطفل. لشرح الايروتيكية الذاتية الأولية للطفل، يدرس فرويد الممارسة الطفولية لمص الإبهام. هذه الممارسة كما يجادل، تنطوي على إعادة تمثيل للنشاط المبهج للرضاعة من الثدي. "لا شك في أن الهدف من هذا الإجراء هو الحصول على الغذاء"، كما يعلق

(Freud 1953:VIII,182). إن مصّ الإبهام، الذي لا يؤدي وظيفة أخرى سوى الراحة الجسدية، يحاكي "لذة سبق اختبارها" (Freud 1953:VIII,181) . في وقت لاحق، تصبح الشفتان والغشاء المخاطي للفم موقعان للكثافة الجسدية. يصح الشيء نفسه على أي عضو آخر من أعضاء الجسم. ففي حاشية أضيفت في عام 1915، علق فرويد بقوله:

"لقد وجدت نفسي مدفوعاً إلى أن أعزو صفة توليد الإثارة إلى كل أجزاء الجسم وإلى كل الأعضاء الباطنية" (Freud 1953:VIII,154). كما أظهرت قصص الحالات الشهيرة لفرويد، فإن مناطق مختلفة كثيرة من الجسم يمكن أن تصبح بؤرة للايروتيكية الشديدة، والعصاب والانحراف - من بينها الأنف، الحنجرة، المعدة، الشرج.

لكن حتى لو أكد فرويد أن أي جزء جسدي يمتلك الإمكانية لأن يكون مصدراً للإثارة، ثمة ثلاث مناطق على وجه الخصوص تأسر اهتمامه. ففي تحليل الجنسانية الطفولية، يركز على الفم والشرج والأعضاء التناسلية. إن كل واحدة من هذه المناطق على حدة، كما يجادل، تحتفظ بالقدرة على توليد الإثارة الشديدة. وهذ المناطق الجسدية ذات صلة حميمة باللذات المستمدة من الوظائف البيولوجية. فالعضلة العاصرة الشرجية، على سبيل المثال، تصبح على درجة عالية من الأهمية بالنسبة للطفل، أولاً عندما تُغير

حفاضاته ومن ثم عندما يتعلم أن يتغوط في مواعيد بفواصل زمنية منتظمة. "فالأولاد"، يكتب فرويد، "الذين يستفيدون من التعرض لتنبيه المنطقة الشرجية المولد للإثارة يفضحون عن أنفسهم عن طريق احتجاز برازهم إلى أن يحقق تراكمه تقلصات عضلية عنيفة وعندما يمر من خلال الشرج، يكون قادراً على إحداث تنبيه قوي للغشاء المخاطي" (Freud 1953:VIII,186). في الحقيقة، إن إنتاج البراز يمكن أن يكتسي دلالة رمزية استثنائية لأنه يمثل قدرة الطفل على التفاوض في علاقته بالعالم - أن يحتجز أو يطرح كتلة غائطه. إن الانحرافات اللاحقة، مثل "الممارسات الغائطية الخاصة" أو الاستثارة الاستمنائية للمنطقة الشرجية بواسطة الإصبع"، يمكن ردها إلى هذا الحدث الهام على نحو خطير في حياة الطفل (Freud 1953:VIII,187) . إن فرويد، وقد أظهر كيف أن الطفل لا بد أن يتجاوز توليد الإثارة الفمية أولاً ومن ثم الشرجية، يؤكد على اللذة الطفولية في الاستمناء التناسلي. إن هذه المنطقة الحساسة، مثل الشرج، تمر باستثارة عالية عندما تُفرك أثناء الاستحمام والتشطيف. فالاستمناء، الذي قد يوجد وقد لا يوجد حتى البلوغ، يشكل بديلاً عن اللذات المستَمدة من هذه اللذة الجسدية المبكرة. باختصار، إن النشوء المولد للإثارة للمنطقتين الفمية والشرجية يشكل علامة على

الطور "ما قبل التناسلي" من الجنسانية الطفولية. فالبلوغ، الذي يشهد نمو الأعضاء التناسلية، يحقق الطور النهائي الذي ينبغي أن تمر من خلاله الجنسانية. هكذا يكون لدينا بدلاً من ذلك نموذج فرويد الثنائي الطور لأجل فهم كيف تُنظم الجنسانية.

مع ذلك، فإن الجنسانية، في أبكر تشكل لها، لا تعتمد حصراً على الاستثارة الذاتية التهييج للمناطق الفمية والشرجية والتناسلية. ففي مقطع أضيف إلى "الجنسانية الطفولية" في عام 1915، يناقش فرويد كيف يبدأ الأولاد "أبحاثهم الجنسية" بين سن الثالثة والخامسة (Freud 1953:VIII,194). إذ يجادل بأنه عندما يتفحص الأولاد عوالمهم الاجتماعية لأول مرة، يكونون منشغلين بسؤال واحد فقط: من أين يأتي الأطفال؟ هذا الاستفهام، كما نُخبر، يسبق أي اهتمام قد يكون لدى الطفل بالانقسام بين الجنسين. مع ذلك عندما تتعمق "أبحاث" الولد، تصبح القضية الكاملة للاختلاف الجنسي مصدراً للقلق الملحوظ. عند هذه النقطة يرسم فرويد باختصار إحدى البنيتين اللتان تشتهر بهما أعماله: عقدة الخصاء. هنا كيف يقترح فرويد ما يحدث للصبيان والبنات عندما يواجهون الخصاء الرمزي:

"من الجلي بالنسبة للولد الذكر أن العضو التناسلي مثل عضوه يُعزى إلى كل شخص يعرفه، ولا يستطيع أن يجعل غيابه مطابقاً لصورته عن هؤلاء الناس الآخرين. هذه القناعة يؤمن بها الصبيان بشكل حيوي، ويُدافع عنها بعناد ضد التناقضات التي سرعان ما تنجم عن الملاحظة، ولا يتم التخلي عنها إلا بعد صراعات داخلية حادة (عقدة الخصاء). تلعب البدائل لأجل القضيب الذي يشعرون بأنه مفقود لدى النساء دوراً كبيراً في تحديد الشكل الذي تأخذه الانحرافات الكثيرة".

إن افتراض أن لكل الكائنات البشرية نفس الشكل للعضو التناسلي هو أولى النظريات الجديرة بالملاحظة والخطيرة العديدة للأولاد. إنه ذو أهمية ضئيلة للولد أن علم البيولوجيا يبرر موقفه المسبق وقد كان مجبراً على الاعتراف بالبظر الأنثوي بوصفه بديلاً حقيقياً عن القضيب.

لا تلجأ الفتيات الصغيرات إلى إنكار من هذا النوع عندما يرين أن الأعضاء التناسلية للصبي مكونة بشكل مختلف عن أعضائهن إنهن مستعدات للاعتراف بها فوراً والتغلب عليها عن طريق حسد القضيب ـ حسد يتراكم في الرغبة الهامة للغاية في تبعاتها، في أن يكن صبياناً بحد ذاتهن.

(Freud 1953:VIII,195)

إن العوامل الفاعلة المتضمنة في عقدة الخصاء، التي جرى تقديمها في هذا الشكل المختصر، قد تبدو مثيرة للشك تماماً. لماذا ينبغي على الولد الذكر أن يفترض مبدئياً أن لكل شخص قضيب؟ لماذا ينبغي على الفتيات الصغيرات أن يحسدن هذا الجزء بعينه من التشريح الذكري؟ ولماذا يتعين على الأولاد من الجنسين أن يمروا بحالة الخوف من أن يُسلبوا هذا العضو؟ من المحبط أن نجد أن فرويد لا يقدم إجابات جاهزة. لأننا ما إن نقرأ هذه الفقرات حتى ينتقل فوراً إلى ملاحظته التالية: كيف يشهد الأولاد ويفسرون مشاهد الاتصال الجنسي. فقد استغرق فرويد عقداً آخر من الزمن قبل أن يستكشف تبعات عقدة الخصاء. وحتى عندئذٍ، غالباً ما بقي غامضاً بخصوص الدور الدقيق الذي يلعبه الخصاء الرمزي في تشكيل الجنسانية الأنثوية ـ لأسباب سندرسها قريباً.

في المقالات الثلاث، يبقى من غير الواضح كيف تتفاعل عقدة الخصاء مع عقدة أوديب، حتى رغم أن البنية الأخيرة قد ظهرت في وقت يعود إلى عام 1897 أثناء أبحاث فرويد من أجل كتابه تفسير الأحلام. على المرء أن يتطلع إلى الأعمال اللاحقة، مثل الأنا والهو (1923) *The Ego and the Id* و"حل عقدة أوديب" (1924) ليفهم بدقة كيف أن الصبيان والبنات يتبعون على نحو مفترض مسارين متباعدين ينطويان على غراميات وخسارات متناقضة. في هذه الكتابات يولي فرويد

على نحو متميز اهتماماً بالمسار المعذب الذي يتخذه الصبي أكبر من الاهتمام الذي يوليه للمسار الذي تتخذه البنت، نظراً لأنهما يتجهان نحو "جنسانية غيرية" "سوية". مما لا شك فيه أن الصبي يخضع لسيرورة على درجة عالية من التناقض قبل أن يصبح الذكر الفاعل، الذكوري الغيري الجنسانية الذي يريد منه المجتمع أن يكونه.

في التنظير لعقدة أوديب، استقى فرويد نموذجه الإرشادي من التراجيديا الكلاسيكية العظيمة التي كتبها سوفوكلس. في هذه المسرحية، يقتل البطل الإغريقي أباه ويتزوج أمه. لكن أوديب يفعل ذلك عن جهل. لأن المأساة، بالطبع، تكمن في كيف أن أوديب لا يعلم إلى ما بعد الحدث من يكون أبواه. كما في كل المآسي، ثمة قوى عليا وفاعلة تحدد المسار القاتل الذي يُجبر أوديب على سلوكه. كيف، إذاً، تمثل هذه المسرحية المأسوية النشوء الجنسي لصبي فرويد؟ قبل كل شيء، يكتشف الطفل الذكر أن أمه تتخذ إجراءات لتمنع استمناءه الطفولي. لكن الصبي يستغرق وقتاً ليفهم الحقيقة وراء هذا الخصاء الرمزي. في كتاب **الأنا والهو**، يشرح فرويد كيف يجب على الصبي قبل كل شيء أن يمر من خلال عقدة أوديب المشوشة بعمق:

"في سن مبكرة جداً يطور الصبي الصغير تحـويلا للموضوع object- cathexis [أي تحويلاً للطاقة الايروتيكية إلى موضوع ما] من أجل أمه، وهو الذي ارتبط أصلاً بثدي الأم....؛ يتعامل الصبي مع أبيه بمماهاة نفسه به. لفترة من الزمن، تسير هاتان العلاقتان جنباً إلى جنب، إلى أن تصبح الرغبات الجنسية للصبي فيما يتعلق بأمه أكثر شدة ويُدرك أبوه بوصفه عائقاً أمامها؛ من هذا تنشأ عقدة أوديب. ثم يتخذ تماهيه مع أبيه لوناً عدائياً ويتحول إلى رغبة في التخلص من أبيه لكي يأخذ مكانه مع أمه. من هنا فصاعداً تكون علاقته بأبيه ملتبسة؛ إذ يبدو كما لو أن هذا الالتباس المتأصل في التماهي منذ البداية قد أصبح جلياً. إن الموقف الملتبس من أبيه وعلاقة الموضوع من النوع الحنون حصراً يشكلان محتوى عقدة أوديب الإيجابية البسيطة لدى الصبي.

توازياً مع تدمير عقدة أوديب، فإن تحويل موضوع الصبي عن الأم يجب التخلي عنه. يمكن ملء مكانها بأحد شيئين: إما التماهي مع أمه أو تكثيف تماهيه مع أبيه. إننا معتادون على اعتبار النتيجة الأخيرة على أنها أكثر سوية؛ إنها تسمح باستبقاء لعلاقته الحنونة بالأم بقدر ما. بهذه الطريقة فإن حل عقدة أوديب من شأنه أن يصلب ذكورة شخصية الصبي".

(Freud 1961:XIX,32)

رغم أن الصبي يتمتع لبعض الوقت بطوره القضيبي، فإنه سرعان ما يتأكد من أنه الغريم لأبيه من أجل حب أمه، وبذلك يدشن بها عقدة أوديب. هذه البنية التنافسية تفرض متطلبات متصارعة على الصبي: (1) أن يحب أمه ويكره أباه؛ (2) أن يتخلى عن حبه لأمه وأن يتماهى بأبيه. إذا كان يفاوض المسار الاعتيادي نحو الجنسانية الغيرية، عندئذٍ سوف يحتفظ بالميل إلى أمه في حين يتماهى بأبيه. لكن لكي يحقق هذه الخطوة النهائية، يجب أن تتقدم مرحلة أخرى في المسرحية: عقدة الخصاء.

في "حل عقدة أوديب" يلح فرويد على أن "القبول بإمكانية الخصاء، واعترافه بأن النساء قد تم خصيهن" هو ما يمكن عقدة أوديب من أن تصل إلى نهايتها. إن لعقدة أوديب مضامين كثيرة بالنسبة للصبي: (1) يفهم أن أمه ليست "قضيبية" مثله؛ (2) لا يمكنه أن يحب أمه، نظراً لأن ذلك من حق أبيه؛ و (3) يجب عليه أن يطور تعلقات ليبيدية بديلة بموضوع أنثوي ليؤمّن هويته. مع ذلك، ينطوي الحفاظ على الهوية على أكثر من ترسيخ صحة الأنا، المصطلح الذي يستعمله فرويد لتعريف العامل النفسي الذي يفاوض بين القوى اللاواعية للهو والضغوط الآتية من العالم الخارجي. فالخصاء الرمزي، الذي يتكشف ثقافياً في محرم سفاح القربى incest taboo، يؤدي إلى تشكيل الأنا الأعلى super ego، العامل النفسي

الذي ينفذ عميقاً إلى الهو id ليقوم بدروه على نحو رقابي ضد الأنا. الأنا الأعلى هو حيث يستدخل الشخص المحظورات الثقافية، مثل تحريم العلاقات الجنسية بين الأبناء والأمهات. إذا تماهى الصبي في نهاية المطاف بسلطة الأنا الأعلى الأبوي، عندئذٍ فإنه سيدخل فترة من الكمون في السنوات السابقة للبلوغ بوصفه شخصاً مهيأً للرغبة الجنسية الغيرية.

مع ذلك فإن الصورة تكون مختلفة بشكل ملحوظ عندما يحاول فرويد أن يشرح كيف تعمل عقدتا الخصاء وأوديب بالنسبة للبنات. رغم أن فرويد يلاحظ في **الأنا والهو** أن عقدة أوديب تؤدي دورها بطريقة مشابهة بدقة، بالنسبة للبنات (Freud 1953:XIX,32)، في العام التالي في "حل عقدة أوديب" يكون التشابه أقل وضوحاً ("مادتنا - لسبب غير مفهوم - تصبح أكثر غموضاً بكثير ومليئة بالثغرات" [Freud 1953:XIX,177]. في عام 1925 فقط، في مقاله "بعض التبعات النفسية للتمييز التشريحي بين الجنسين" سعى فرويد إلى فك مواقفه حول كيف تستجيب البنات لتهديد الخصاء. وهنا نبدأ بفهم كيف أن الصبيان والبنات من الصعب أن يُوضعا في علاقة مماثلة بعقدة أوديب. لأنه ما إن يشرح فرويد كيف ترد البنت على التهديد بالخصاء، حتى يتكشف أن غياب القضيب يشكل علامة، ليس على نهاية، بل على بداية عقدة أوديب لديها:

"تتصرف البنت الصغيرة على نحو مختلف. فهي تصنع حكمها وقرارها في ومضة. لقد رأته وهي تعرف أنها بدونه وتريد أن تملكه. هنا ما تدعى بتفرعات عقدة الذكورة. إذ يمكن أن يضع صعوبات كبيرة في طريق التطور المنتظم نحو الأنوثة، إذا لم يكن بالإمكان تجاوزه بالسرعة الكافية. إن الأمل في الحصول في يوم ما على قضيب برغم كل شيء وبالتالي في أن تصبح رجلاً قد يستمر إلى مرحلة متأخرة على نحو لا يصدق وقد يصبح دافعاً لأجل الأفعال الغريبة وغير القابلة للتفسير من نواح أخرى.... لهذا قد ترفض البنت تقبل الخوف من كونها مخصية، وقد تصلب نفسها بالاقتناع بأنها تمتلك قضيباً، ويمكن أن تجبر لاحقاً على التصرف كما لو كانت رجلاً.

بعد أن تصبح المرأة مدركة للجرح الذي أصاب نرجسيتها، تطور، مثل ندبة، إحساساً بالدونية. عندما تكون قد تجاوزت محاولتها الأولى لتفسير افتقارها للقضيب بوصفه عقاباً شخصياً لذاتها وتحققت من أن تلك الصفة الجنسية هي صفة عامة، تبدأ بتقاسم الاحتقار الذي يشعر به الرجال تجاه جنس هو الأدنى في جانب هام للغاية، وعلى الأقل بالتمسك بهذا الرأي، تلح على كونها تشبه الرجل".

(Freud 1961:XIX,253)

حتى رغم أن الصبي يجب أن يسلك طريقا شاقاً من خلال ما يصطلح في كثير من الأحيان على تسميتها بعقدة أوديب "الإيجابية" نحو الجنسانية الغيرية "السوية"، فإن على البنت أن تقطع مساراً أكثر وعورة بكثير نحو الهدف نفسه. في الواقع، في هذا المقال، كل شيء بالنسبة للبنت يسير من سيء إلى أسوأ. فالتناقض الذي تمر به يحدث بسبب اختلال التوازن بين الجانبين الذكري والأنثوي، الفاعل والمنفعل، من نفسها. عند هذه النقطة في مؤلفه، يتأكد فرويد أن كل الأشخاص في الطفولة يمتلكون ميلاً جنسياً ثنائياً يسمح بالتفاعل بين الرغبات الفاعلة والمنفعلة. إذ كانت عقدة الذكورة لدى البنت تأتي من تلقاء ذاتها، عندئذٍ فإنها لن تحمل جنسها باحتقار فحسب، بل تكتشف أيضاً خيبة أمل كبيرة في الإشباعات الذاتية الإثارة المستمدة من الاستثارة البظرية. كيف، إذاً، ستجتاز البنت عقدة الخصاء هذه؟ ما الذي سيخرجها من هذا الوضع القاسي؟

الجواب، كما يؤكد لنا، هو عقدة أوديب. لكن بما أن الدراما التي نُسجت عليها هذه العقدة تشمل بطلاً ذكرياً، فقد لا يكون مفاجئاً أن فرويد وجد من الصعب أن يعيد تشكيل النموذج الإرشادي الأوديبي لشرح الحياة الجنسية للبنت. (على نحو متكرر، أنكر الفكرة القائلة بأن المرء يمكنه أن يمسرح تجربة البنت في ضوء نموذج مستمد من أسطورة يونانية بديلة، "عقدة إلكترا"). إن فرويد، إذ يستسلم إلى القدرة التفسيرية

لمأساة أوديب، يجد من الصعب حقاً أن يوضح التسلسل الدقيق الذي يقود من ذكورة البنت إلى الميل الأنثوي المطلوب من أجل الرغبة الجنسية الغيرية. إن البنت، وقد تمنت أن تكون رجلاً، يزعم فرويد، يجب أن تقبل بأنها "لا تستطيع التنافس مع الصبيان ولذلك سيكون من الأفضل بالنسبة لها أن تتخلى عن فكرة القيام بذلك". (Freud 1961:XIX,256). إنها تصبح، بعبارة أخرى، مروضة من أجل أنوثتها، وهكذا تكتشف بديلاً مناسباً عن القضيب الذي فقدته. كيف يتم ذلك؟ "إنها تتخلى عن أمنيتها في القضيب وتصنع بدلاً منها أمنية في طفل: وبهذا الهدف في ذهنها" تتخذ أباها كموضوع للحب". إنها، وقد تحررت من وهمها ببظرها، تركز بدلاً من ذلك على فرجها. مع هذا التحول الجسدي للاهتمام، يمكنها أخيراً أن تخرج من طورها الذكري لتحقق ما هو منتظر ثقافياً من الأنوثة.

لكن نظراً إلى أن عقدة أويب هي الآن في مكان يقع بينها وبين أبيها، فلا شيء قد حُلَّ بالتأكيد. في حالة البنت، إذاً، يبقى الطور الأوديبي ناقصاً في أحسن الأحوال. كل ما يمكن لفرويد أن يقوله حول الوضع غير المحلول هذا هو أن "عقدة فرويد قد تستمر في الحياة السوية للنساء" (Freud 1961:XIX,257). لسبب ما، قد ترفض البنت بعناد أن تقطع تعلقاتها الليبيدية بالأب، نظراً لأنه هو الذي يعد الولد بأن يعيد له القضيب المفقود. توجد كل إمكانية لأن يعاق تطورها في هذه المرحلة. فيما بعد، سيكرر هذه

النقطة بلغة أكيدة. يعلق في مقاله "الأنوثة" (1933) بقوله "إن الفتيات يبقين" في عقدة أوديب "إلى أجل غير محدد؛ إنهن يضعن حداً لها في وقت متأخر و، حتى أيضاً، بشكل ناقص". إن الأنا الأعلى للبنت، المتروك باقياً في الطور الأوديبي، قد يدوم بدون "القوة والاستقلال اللذان منحاه دلالته الثقافية". إن فرويد، إذ يعترف بالمقتضيات المثيرة للجدل لهذا التوكيد، يقر بكيف أن "النسويين لايُسرون عندما نشير إليهم بتأثيرات هذا العامل على الشخصية الأنثوية العادية" (Freud 1964:XXII,129).

كان فرويد أول من اعترف بأن عقدتيه التوأمين لا تخدمان الأنوثة دوماً على نحو جيد، حتى رغم أنه حافظ بثبات على التزامه بالقدرة التحليلية للنموذجين. ففي مقالتيه "الجنسانية الأنثوية" (1931) و"الأنوثة" (كتبت بعدئذٍ بسنتين)، وجد أنه من الصعب بوجه خاص أن نحل الأسئلة المحيرة حول الجنسانية الأنثوية التي أثيرت أولاً في المقالة التي نشرها في عام 1925. في "الجنسانية الأنثوية"، ثمة سؤالان يوجهان مناقشته. "كيف تجد طريقها [أي البنت] إلى أبيها؟ كيف، ومتى ولماذا تفصل نفسها عن الأم؟ (Freud 1961:XXI,225). إن فرويد، وقد لخص تقريباً كل ما قاله قبلئذٍ بست سنوات. يبقى مشوشاً بكيف ولماذا يجب على البنت أن تنقلب ضد أمها غالباً بطرق شديدة العدائية. تكمن فتنته في الطور ما قبل الأوديبي للبنت، وهي فترة يقارنها بشكل إيحائي بـ "اكتشاف، في حقل آخر،

الحضارة المينوية - الميقينية Minoan Mycenean وراء حضارة الإغريق" (Freud 1961:XXI,226). هذه المقارنة تقتضي أن الجنسانية الأنثوية ذات صفة قديمة وغامضة، ما يجعلها متاحة جزئياً فقط للتحليل المتساوق. يبحث فرويد بإلحاح عن الأسباب التي تفسر القطيعة مع الأم التي يجب أن تقع في هذه الفترة المبكرة من الحياة الجنسية للبنت. "ما الذي تتطلبه البنت الصغيرة من أمها؟ يسأل. "ما هي طبيعة أهدافها الجنسية أثناء فترة التعلق الحصري بأمها؟" (Freud 1961:XXI,235).

رداً على ذلك، يزعم فرويد أن البنت الصغيرة تمر بكل من الدوافع الفاعلة والمنفعلة، ملفتاً الانتباه مرة أخرى إلى الميل الجنسي الثنائي للأطفال. خذ، على سبيل المثال، الإرضاع. حيث يمر الولد لأول مرة باللذة المنفعلة لكونه يُغذى من الثدي، فإنه سيستمتع لاحقاً بالمص الفاعل. هنا الفاعلية والانفعالية تتطابقان مع الدافعين الذكري والأنثوي. لشرح فكرته، يناقش فرويد كيف يمكن أن نفسر اللذة التي تحصل عليها الفتيات غالباً في اللعب بالدمى:

> *"نادراً ما نسمع عن رغبة بنت صغيرة في أن تغسل أو تُلبس أمها، أو تخبرها بأن تؤدي وظائفها الإطراحية. في بعض الأحيان، وهذا صحيح، تقول: "دعونا نمثل أنني أنا الأم وأنت الطفل"، لكنها عموماً تحقق هذه الأمنيات الفاعلة*

> *بطريقة غير مباشرة، بلعبها مع الدمية، الذي تمثل فيه الأم وتمثل الدمية دور الطفل. إن الولع الذي تملكه البنت باللعب بالدمى، على العكس من الصبيان، يعتبر عموماً كإشارة على الأنوثة المستيقظة باكراً. ليس الأمر كذلك على نحو غير دقيق؛ لكن يجب علينا ألا نتغاضى عن حقيقة أن ما يجد تعبيره هنا هو الجانب الفاعل من الأنوثة، وأن تفضيل البنت الصغيرة للدمى ربما يكون دليلاً على حصرية تعلقها بأمها، مع تجاهل تام لموضوعها ـ الأب".*
>
> ***(Freud 1961:XXI,237)***

في شرح للصلات بين الأنوثة والفاعلية والانفعالية يوحي هذا المثال الخادع ببعض التعقيدات المثيرة في مخطط فرويد. رغم أنه في كثير من الأحيان يساوي الذكورة بالفاعلية، والأنوثة بالانفعالية، فإنه يطلب منا هنا أن نضع في الذهن الجانب الفاعل active من الأنوثة". هذه الصياغة قد تبدو، وفقاً لبعض مبادئه، كتناقض في المصطلحات، وهو تناقض سيعود إليه في محاضرته اللاحقة، "الأنوثة" المنشورة في عام 1933 (انظر Freud 1964:XXII,115). مع ذلك ما إن أثبت فرويد كيف أن هذه الأنوثة الفاعلة ـ وبالتالي الذكورية ـ تكشف كيف أن البنت تتماهي برغبات أمها حتى يؤكد على نمط مختلف جداً

من السلوك الفاعل الذي سيبعد البنت تدريجياً عن الأم. فهو يؤمن بأن مثل هذه المسافة مطلوبة لكي تصبح البنت في النهاية مؤنثة عند البلوغ. دعماً لهذا الرأي، ينقل فرويد كيف أن مريضاته في بعض الأحيان قد أفشين حربهن القضيبية، وبالتالي الفاعلة، إزاء الشكل الأمومي، غالباً لأن هؤلاء المريضات قد كشفن كيف أنهن في حياتهن الطفولية قد عشن في خوف من أن يلتهمن من قبلها. وعندما، بحسب فرويد، لا تكون هذه البنت قلقة من أن تلتهم من قبل أمها، فإنها تتوهم التهام المصدر الأمومي للتغذية ذاته.

إن فرويد المتحمس للتشديد بدقة على السبب في أن انصرافها عن أمها هو خطوة هامة إلى درجة قصوى في مسيرة تطور البنت الصغيرة" (Freud 1961:XXI,239)، يضع التوكيد على كيف أن البنت تجرب النزوات السادية ـ العدوانية للطور القضيبي، وهي نزوات تبلغ ذروتها في الاستمناء البظري الطفولي. مع ذلك فإن البعد الفاعل للطور القضيبي لا يمكن أن يمتلك الغلبة إذا كان على البنت أن تحقق المعيار المطلوب ثقافياً للأنوثة. أثناء هذه الفترة، يزعم، توجد أيضاً دوافع انفعالية ترافق بشكل لافت هذه الدوافع الفاعلة على نحو واضح. فيما يتعلق بالنزوات الانفعالية، كما يعلّق، "من الجدير بالذكر أن الفتيات يتهمن أمهاتهن بشكل منتظم بإغوائهن" (Freud 1961:XXI,238). هنا وفي أمكنة أخرى، يعلن فرويد أن استيهام الإغواء ينشأ لأن

الأم تستثير الأعضاء التناسلية عندما تفركها بقصد تنظيفها (في وقت مبكر من سيرته، استنتج فرويد أن أولئك الناس من مرضاه الذين يزعمون أنهم قد تم إغوائهم من قبل أهلهم في الطفولة كانوا يعانون من استيهام شائع يستذكر تفاوض الشخص الصعب على نحو دائم مع العالم. إن إقراره بالزعم أن الإغواء، وليس الخبرة الحقيقية بالعبث الجسدي هو حدث متخيل، يبقى مصدر خلاف. انظر، على سبيل المثال، Masson 1984). في نهاية المطاف، في المطلق، إن النزعات المنفعلة كاستيهام الإغواء ستبقى سليمة بشكل كافٍ، لتمكن البنت من تحويل تعلقاتها الليبيدية بالموضوع - الأب. لأن البنت تعترف في نهاية المطاف بأن رغباتها الفاعلة لا يمكن تحقيقها ببساطة. حتى رغم أن وصول الولد المولود حديثاً في الأسرة قد يوحي للبنت بأنها قد منحت أمها طفلاً، فإن عليها في النهاية أن تواجه حقيقة أنها لا تستطيع أن تنافس السلطة القضيبية لأبيها. هكذا، مرة أخرى، بروح المساومة تأخذ أنوثة البنت مكانها. لذلك، لفهم الجنسانية الأنثوية، على قراء فرويد أن يضعوا في أذهانهم التالي: (1) كيف أن عقدة أوديب تعقب عقدة الخصاء لدى البنت؛ (2) كيف أن الطور القضيبي يضم كل من الدوافع الفاعلة والمنفعلة و(3) كيف أن النزعات الذكورية يجب في نهاية المطاف أن تصب في قنوات أنثوية في السياق، فالأنوثة التي تُكتسب في

النهاية تأتي مقابل ثمن، نظراً لأن "قسماً كبيراً من نزعاتها الجنسية يتأذى بشكل دائم أيضاً " (Freud 1961:XXI,239).

إذا كانت كتابات فرويد حول الأنوثة، إذا كانت تكافح للحفاظ على الاتساق ضمن مصطلحات عقدتي الخصاء وأوديب، فهي شهيرة بسبب ما ترفض التفكير فيه، كما لو كانت تعمل بدافع من مكبوتاتها الخاصة. لإنهاء هذه المراجعة لأعمال فرويد النظرية حول الجنسانية، من المفيد أن نلاحظ كيف أنه يفسر على نحو انتقائي الرغبات الأنثوية في الجنس نفسه في قصة مرضية مفصلة نشرت في عام 1920. في مقالة "النشوء النفسي لحالة جنسانية مثلية لدى امرأة"، يناقش فرويد كيف أن "فتاة جميلة وذكية في الثامنة عشرة" قد أزعجت أبويها عندما اكتشفا أنها تعاشر علناً امرأة أكبر سناً معروفة من قبل الكثيرين بأنها مومس" (Freud 1955:XVIII,147). عندما وجدهما أبوها بالصدفة ورمقهما بنظرة غاضبة، حاولت المرأة الصغيرة الانتحار عن طريق رمي نفسها أسفل جسر قرب سكة قطار. بعد ذلك بستة أشهر، وضعت بين يدي فرويد لأجل المعالجة. أثناء تحليلها مع فرويد، كشفت الشابة أنها في سن الثلاثين أو الأربعين أصبحت متعلقة بشدة بصبي صغير السن لم يكمل الثلاث سنوات من العمر. يزعم فرويد أن هذه العلاقة إنما تدل على رغبتها في أن تكون أماً وأن يكون لها ولد خاص بها. لكن لسبب ما، فقد سئمت من الولد، مظهرة بدلاً من ذلك "اهتماماً

بالنساء الناضجات لكن اللواتي لا زلن شابات" (Freud 1955:XVIII,156). نحن نعلم أن هذا التحول للاهتمام حدث عندما أصبحت أمها حامل مرة أخرى. لقد ولد الأخ الثالث للمرأة الشابة عندما كانت في حوالي السادسة عشرة من عمرها. كان فرويد، الذي يضع أحلامها تحت التمحيص، يعتقد أن هذا "الحب السيداتي Lady-love للمريضة هو بديل عن أمها". لماذا يتعين أن يكون ذلك؟ هنا كيف يعرض فرويد تفسيره:

> *"كان ذلك عندما كانت البنت تمر بإحياء لعقدة أوديب الطفولية عند البلوغ أن عانت من أعظم خيبات أملها. لقد أصبحت واعية على نحو حاد للرغبة في إنجاب ولد، وولد ذكر؛ إن ما كانت ترغبه هو ولد أبيها وصورة عنه، لم يكن مسموحاً لوعيها أن يعرفه. وماذا حدث بعد ذلك؟ لم تكن هي من أنجبت الولد، بل غريمتها المكروهة على نحو لا واعٍ، أمها. إنها، المتعضة على نحو غاضب والمغاظة، قد انفضت عن أبيها وعن الرجال دفعة واحدة. بعد هذا الارتداد الكبير الأول أنكرت نسوتها وسعت إلى هدف آخر لأجل ليبيدوها".*
>
> *(Freud 1955:XVIII,157)*

إن المرأة الشابة، وقد "تحولت إلى رجل" ـ كما يعبر فرويد عن ذلك (Freud 1955:XVIII,158)، كما نعلم، قد كثفت خيارها الليبيدوي عندما تحققت من عمق عدائها لأبيها. في الحقيقة، بدت جنسانيتها المثلية لفرويد بمثابة احتجاج ضد أبيها، الذي تغلب عليها في تنافسهما على عواطف الأم. بالفعل، إن فرويد يعتبر سلوكها بمثابة شكل من "الانتقام" ضد التفوق الأبوي في حب الأم (Freud 1955:XVIII,160). لقد كان عميقاً كرهها لأبيها بحيث أنها أثناء التحليل قد "حولت" إلى [فرويد] الإنكار الكاسح للرجال الذي هيمن عليها منذ خيبة الأمل التي عانت منها من أبيها (Freud 1955:XVIII,164). نظراً لقوة هذا التحويل فإن فرويد قد قطع المعالجة، معتقداً أن امرأة محللة وحدها يمكنها أن تكمل المهمة بنجاح. تأكيداً لذلك، يكشف هذا النص الخادع أن مهاراته التحليلية قد خرجت عن حدها.

هذه القصة المرضية الغنية بالتفاصيل فاتنة لأنها تبين كم كافح فرويد وفشل في حل ما واجهه بوصفه "الأحجية" الأبولهلولية أو "لغز الأنوثة" (Freud 1964:XXII,113,131). على نحو متكرر، تقدم هذه السردية تبصرات في رغبات المرأة التي لم يستطع فرويد أو لم يشأ أن يتابعها. ففي صميم الحالة تكمن نقطة تفسيرية يخفق فرويد في تفحصها. يبقى من غير الواضح ما إذا كانت رغبة المرأة الشابة في امرأة أخرى تعتمد على (1)

تماهيها مع حب أبيها ذي الأفضلية لأمها، أو (2) تعلقها ما قبل الأوديبي المعاد إحياؤه بالجسد الأمومي. من الملفت للانتباه، أن أبويها هما، في مراحل مختلفة من القصة المرضية، غريماها. مع ذلك فهما في الوقت نفسه الشخصيتان اللتان تتماهى بهما (أن تكون أماً، أن تكون رجلاً).

نظراً للتماهيات العديدة الممكنة التي يوحي بها السيناريو الذي يصفه فرويد، فإن ديانا فوس Diana Fuss تطرح على نحو مفيد الأسئلة التالية:

> *"لماذا يفترض منذ البدء أن الرغبة في الأم هي إفصاح منزاح لرغبة غير محققة في الأب، وليس العكس؟ لماذا خيبة أمل الابنة الذي يُتخيل أنه يُحرضه عجزها عن امتلاك ولد الأب وليس فشلها في منح الأم ولداً (إمكانية يجيزها فرويد لاحقاً في مقالة "الأنوثة".*
>
> *(Freud 1964:XXII,112-35)*

> *"لماذا يفترض أن امتعاض ومرارة الابنة موجهان نحو الأم بوصفها منافسة على عواطف الأب وليس نحو الأب بوصفه متطفلاً على علاقة الأم بالابنة؟ لماذا، باختصار، يفترض "بغريمة" الابنة أن تكون مع الأم وليس مع الأب؟".*
>
> *(Fuss 1995:63)*

لماذا، بالفعل، يفضل فرويد مجموعة من التماهيات على مجموعة أخرى؟ في هذه القصة المرضية، لا يرد أي جواب بسيط. بدلاً من ذلك، فقد ترك للمحللين اللاحقين أن يعيدوا تفسير المواد التي يقدمها لنا فرويد. إن "حالة جنسانية مثلية لدى امرأة"، مثل كل حالات فرويد الشهيرة، قد اجتذبت قراءة شاقة من قبل نقاد أمثال فوس الذين هم خبراء في استعمال المفاهيم الفرويدية لمساءلة، وإعادة توجيه وحتى تقويض استنتاجات فرويد الخاصة. هكذا حتى كتابات فرويد حول الجنسانية قد تفشل في بعض الأحيان في الاعتراف بالمضامين الكاملة لاكتشافاتها، إلا أنها تظل مورداً مثمراً على نحو كبير لأجل فهم السيرورات النفسية المعقدة، ولو أنها في بعض الأحيان محيرة، التي تخلق الرغبات الذكورية والأنثوية، الغيرية الجنس والمثلية الجنس.

أنظمة لاكان

في حوالي نهاية سيرة فرويد المهنية، بدأ طبيب نفساني فرنسي شاب بنشر مقالات سيكون لها لاحقاً أثر هائل على كيف تفكر مثقفو القرن العشرين في الذاتية والجنسانية. كان عمل جاك لاكان، الذي اشتهر مع نشر كتابه المعنون *Ecrits*

في فرنسا (1966)، ذائع الصيت على مدى عقود بسبب تعذر الحصول عليه دائماً. إن لاكان، المخلص لاستكشاف فرويد للأنا واللاوعي والرغبة الجنسية قد بنى هيكلاً نظرياً متميزاً ظل مثيراً للجدل إلى يومنا هذا. فأسلوب لاكان العويص والإيجازي، الذي يشجب في كثير من الأحيان بسبب صعوبة فهمه، يلفت الانتباه إلى المادة ذاتها التي يجب برأيه أن تنشأ منها الذات البشرية: اللغة نفسها. لأن هدف لاكان هو كشف كيف أن التوترات المعقدة ضمن التدليل تمهد الميدان الذي يجب فيه على الذات أن تخوض معركتها من أجل هويتها. إن لاكان، المصمم على إزالة أية آثار متبقية للفكر البيولوجي من مشروع فرويد، هو ضد إنسانوي anti-humanist بلا جدال في كشف كيف أن الـ "أنا" يكون مطوقاً، ليس بالنزوات والغرائز، بل بالإشارات والمعاني. فالهوية، في عالم لاكان، تبقى دوماً محفوفة بالمخاطر، وذلك لأن الشخص يسعى إلى تصليب نفسه من خلال سيرورات سوء التعرف misrecognition. هذه البنية تشكل الاساس لتحليلي لاكان المتتابعين (1) كيف ينشأ الذات ضمن النظام اللغوي و(2) كيف يجب على الذات أن يتخذ موقعاً جنسياً بالنسبة إلى الدالول الأولي: الفالوس.

يُدخل لاكان الوضع الهش للـ "أنا" في محاضرة مقتضبة إنما كثيفة قد ألقيت لأول مرة في زيوريخ في عام 1949، تعود إلى أحد المفاهيم التي قدمها للجمهور نفسه قبلئذٍ بخمسة عشر

عاماً. في "المرحلة المرآتية بوصفها مكونة لوظيفة الأنا كما تتكشف في الخبرة التحليلنفسية"، يذكر لاكان أن نظريته في "المرحلة المرآتية" قد قُبلت على نطاق واسع من قبل الفرويديين الفرنسيين. هذه "المرحلة" التي يشار إليها بالفرنسية تحت اسم stade du miroir، لها معنى مزدوج. في فهي في الوقت نفسه تدل على طور من النشوء وعلى نمط من المشهد. علاوة على ذلك، فإن هذه "المرحلة" عندما توضع إلى جانب "المرآة"، تُعنى بالمرآتي *specular* والمشهدي *spectacular*. إن المصطلح نفسه يكثف السمات المعقدة لهذا المفهوم التحليلنفسي الأساسي. بوضع هذه "المرحلة" المزدوجة في الذهن، تفسر مرحلة المرآة الـ stade du miroir خبرة تكوينية يمر بها الأولاد الصغار بين سن الستة اشهر وسن الثمانية عشر شهراً. عند هذه النقطة فإن الولد، عندما يوضع أمام مرآة، سيكون قادراً على التعرف على صورته. لكن بدلاً من الزعم بأن الولد ببساطة يرى انعكاسه الخاص، يلح لاكان على أن هذا الحدث يضع "الأنا" البدئي في اتجاه تخيلي. لماذا؟ هذه هي الكيفية التي يشرح بها لاكان الصفة "التخيلية" لهذه المرحلة stade:

> *"إن حقيقة أن الشكل الإجمالي للجسد الذي يستبق به الذات في الوهم نضوج قدرته يمنح له فقط بوصفه غشتالت [شكل] **Gestalt**، أي، في برانية يكون فيها هذا الشكل على نحو مؤكد مكوّناً أكثر مما هو مكوَّن، لكن يبدو له فيه قبل كل شيء في*

حجم مغاير (un relief de stature) يثبته وفي تناظر يحرفه، في تباين مع الحركات المضطربة التي يشعر الشخص أنها تحركه. لهذا، فإن هذا الغشتالت ـ الذي ينبغي الاعتراف بحمله بوصفه مقيداً بالنوع، مع أن دورته المحركة تظل ممكنة التعرّف على نحو نادر ـ بهذين الجانبين من منظره، يرمز إلى الاستمرار العقلي للأنا، في الوقت نفسه كما يشكل مسبقاً وجهته المغرّبة / المتغربة؛ إنه لا يزال أحبل بالتطابقات التي توحّد الأنا مع التمثال الذي يبرز فيه الرجل نفسه مع الخيالات التي تهيمن عليه، أو الإنسان الآلي الذي يميل به العالم من صنعه الخاص، في علاقة ملتبسة، إلى إيجاد الكمال فيه".

(Lacan 1977:2-3)

هذه الفقرة تتطلب الفهم. لكن عندما نفك خطه في التفكير يمكننا أن نفهم كيف أن الولد الصغير بالكاد يجد **ذاته** في المرآة. لأن الغشتالت (أو الشكل أو الهيئة) الذي يظهر على السطح المفضض هو ما يمنح الـ "الأنا" هويته. هذا هو السبب في أن الغشتالت هو "مكون [بكسر الواو] أكثر مما هو مكوّن [بفتح الواو]". فالغشتالت، في إعكاس [صورة] الولد الصغير يقدم وهماً بدايةً، إنه يبدو كبيراً ويقف جامداً بلا حراك، مثل

تمثال. في الحقيقة إن هذا الانعكاس يشبه الإنسان الآلي. لذلك ليس مفاجئاً أن لاكان يعتبر هذه الصورة بمثابة "المنحى المغرّب للأنا". عندما يكتشف الولد "أناه" في المرآة، فإن هذا "الأنا" يصدف أنه ليس أكثر من إسقاط. على هذا النموذج، يكون الانعكاس بعيداً عن الواقع. بالأحرى، إنه يشبه الهلوسة. لكن لكي يعمل الولد في العالم، يتطلب أنا "مسقطاً" يؤمن على الاقل صورة متماسكة. مثل هذه الصورة تسمح بتجميع "أنا" من أجزاء متشظية لتكتسب بعض الاستقرار، بغض النظر عن مدى كونه تخيلياً، في تطوره.

مع ذلك فإن الاستقرار لا يُحقق بسهولة. من هذه اللحظة فصاعداً، يدخل الولد الصغير بنية استباق، نظراً لأنه يسقط "الأنا" الذي يعتقد هو نفسه بأنه يكونه. بما أن المرحلة المرآتية تدشن بعداً زمنياً، فإن "الأنا" يدخل التاريخ. إن "الأنا"، مدفوعاً إلى السيرورة التاريخية، يجهد تحت الإكراه لتصليب نفسه ضد العالم، خالقاً الاعتقاد بأن كماله وتمامه يضمنهما ما هو مجرد صورة موضوعة أمامه. "المرحلة المرآتية"، يكتب لاكان، "هي دراما يُطوِّح زخمها الجواني من عدم القدرة على الاستباق ـ وتُلفق لأجل الذات، تُوقع في شرك التماهي المكاني، متوالية من الاستيهامات التي تمتد من صورة الجسد المتشظية إلى شكل مكون من كليته". في نهاية المطاف، فإن "الأنا" يتبنى درعاً واقَياً من هوية متغربة" (Lacan 1977:4). في الحقيقة،

إن "الأنا" يجب أن يدافع عن نفسه جيداً لأن اتجاهه التخيلي" يعني أنه لا يمكن أن يتقاطع مع ذاته. بعبارة أخرى، إن "الأنا" سيبقى دوماً في علاقة مقاربة asymptotic بالذات. لذلك لا يمكن بأي شكل من الأشكال النظر إلى "الأنا" على أنه مكتف ذاتياً. لأن الأنا يأتي إلى الوجود فقط في حقل الآخر: "الغشتالت الشبيه بالتمثال الذي يسيء الولد الصغير التعرف عليه بالضرورة بوصفه ذاته. مع ذلك فإن نظرية لاكان في "الأنا" لا تقف عند المرحلة المرآتية. ففي وقت لاحق، في محاضرات ألقيت أثناء الخمسينات (1950)، يعود إلى اللسانيات ليشرح كيف أن نظريته في "الأنا" تعيد صياغة التراث السائد للفكر المنحدر من رينيه ديكارت (1596-1650) الذي يؤكد مقولة *Cogito ergo sum* (أنا أفكر إذاً أنا موجود). إن النموذج الإرشادي الديكارتي، يكتب لاكان، يفترض على نحو خاطئ وجود صلة بين شفافية الذات المتعالي وإثباته الوجودي" (Lacan 1977:4) يوجد، إذاً، جانبان منفصلان "للأنا" يحددان موقع الذات.

لفهم عدم تقاطع "الأنا" الذي يوجد والأنا الذي يتكلم، يركز لاكان الانتباه على العمل التأسيسي للاستعلام التحليلنفسي، **تفسير الأحلام** (1900). باستنباط تقنيات لحل تذكر مرضاه للأحلام، اكتشف فرويد كيف أن اللاوعي يعمل بمبادئه التنظيمية الخاصة به. هذه المبادئ التي ترتب المعاني بطريقة

تكون غير قابلة للفهم أساساً للعقل الواعي. بالتوصل إلى تفاهم مع البنية الخصوصية للاوعي، كشف فرويد نزعتين طاغيتين: نزعة باتجاه التكثيف، من ناحية أولى، ونزعة باتجاه الإزاحة من ناحية أخرى. فيما بعد، سيتوسع المنظرون العاملون في حقل اللسانيات في كيف أن التكثيف يتساوى مع المجاز، والإزاحة مع الكناية رغم أن كلاً من المجاز والكناية، مثل الأشكال الخطابية الكثيرة، يمتلكان نزوعاً إلى التداخل والاندماج أحدهما مع الآخر. إن لاكان يأخذ المصطلح إلى مدى أبعد، بتعداد عدداً كبيراً من المجازات ـ أو الأشكال الخطابية ـ التي تندرج تحت التكثيف والإزاحة:

> *"الحذف والحشو، الغلو والكظم، التكرار، البدل (عطف البيان) ـ هذه هي الإزاحات التركيبية؛ المجاز، الاستعمال الخاطئ للألفاظ، "......، الأليغورية، الكناية والمجاز المرسل ـ هذه هي التكثيفات الدلالية التي يعلمنا فرويد أن نقرأ فيها النوايا التفاخرية أو التظاهرية، الريائية أو الإقناعية. أو الثأرية أو الإغوائية ـ التي يصيغ الشخص بها خطابه الحلمي.*
>
> **(Lacan 1977:4)**

بالنسبة للاكان، لذلك، فإن اللاوعي الذي ينبثق عن "خطاب حلمي" (خطاب الحلم)، يُبنى مثل اللغة. هذا معناه

أن اللاوعي له قدراته الدمجية الخاصة به، عملياته الإعرابية (التركيبية) والدلالية الخاصة به، التي تجمع أجزاء المعنى بطرق قد تبدو للوهلة الأولى غريبة وغير مألوفة، لكنها تصبح جلية للعين التحليلنفسية المدربة. يعتقد لاكان أن الذاتية تقوم على الفصل بين الحقل الخصوصي لإنتاج المعنى الذي يسكن اللاوعي وعمل اللغة في العقل الواعي. لكن ليس معنى هذا أن نزعم أنه يوجد انقسام دقيق بين حقلي المعنى هذين.

يوسع لاكان اهتمامه إلى أنماط التدليل التي تبني الحقل الذي يجب أن يعمل فيه الوعي، وليس مجرد الإفشاءات حول السيرورات الكبتية، التي تكشف عنها الأحلام. بدلاً من افتراض أن الذات يمتلك سيطرة مستقلة على تعبيره كـ "أنا"، يلح لاكان على أن اللغة تخضع الذات لأوامرها الخاصة: "الشكل الذي يعبر به عن اللغة ذاتها يُعرّف الذاتية. تقول اللغة: "ستذهب من هنا، وعندما ترى هذا، سوف تنحرف من هناك" (Lacan 1977:85) . بدلاً من توكيد الكفاية الذاتية، فإن الـ "أنا" ضمن اللغة لا يمكنه أن يعرف نفسه إلابلغة الآخر الذي يعترف بـ "الأنا". إن لاكان، إذ يتبنى موقفاً مألوفاً لأي قارئ لـ**فينومينولوجيا الروح** (1975[1807]) للفيلسوف هيغل (1770 -1831) Hegel، يرسم حالة الأنا بهذه المصطلحات:

"ما أفهمه في الكلام هو رد الآخر. ما يكونني كذات هو سؤالي. لكي يعترف بي من قبل الآخر، فأنا أنطق كان فقط في ضوء ما سيكون. لكي أعثر عليه، أناديه باسم يجب عليه أن يتخذه أو يرفضه لكي يرد عليّ. إنني أعرّف نفسي في اللغة، لكن فقط بأن أفقد ذاتي فيهامثل الوضوع. ما يتم تحقيقه في تاريخي ليس المحدد الماضي لما كان، نظراً لأنه لم يعده أو حتى المضارع التام لما كان فيما أكون، بل المستقبل السابق لما سوف أكون من أجل ما أكون في سيرورة الصيرورة".

(Lacan 1977:86)

هذه الجمل اللعوب، التي تبرز وعي الذات اللغوي الخاص بلاكان، تلفت الانتباه إلى كيف أن زمن "الأنا" هو دائماً في سيرورة **الصيرورة** المؤجلة. بعبارة أخرى، إن "الأنا" لا يمكنه أن يعرف عن نفسه إلا بلغة الآخر الذي سيقدم رداً. لكن رد الآخر لا يمكن أن يُعرف مسبقاً، واضعاً بذلك "الأنا" في حالة استباق، إن لم يكن في حالة شك معذّب. لأن الذات يبقى، كما يعلق بشكل موحٍ، في حالة "المستقبل السالف": [وهو] زمن إسقاطي يبدو في توقع لكلٍ من الماضي والمستقبل، لما سيكون **قد كان** ولما **بصدد أن يصّيره** المرء. إنها، كما يعلق صموئيل ويبر Samuel Weber، بنية ذات "**تأخر مستبق**"

anticipated belatedness (Weber 1991:9). إن ذات لاكان، المتراوح بين الاستباق والتأخر هو بالتعريف ذات الرغبة، الذي يطلق نفسه على نحو ثابت في حقل الآخر حيث يسعى إلى معرفة ما يمكن أن يكون قد صار.

لشرح كيف يُوضّع الذات ضمن حقول التدليل هذه، يلجأ لاكان إلى عمل الألسني السويسري في أوائل القرن العشرين فرديناند دو سوسور (1857–1913) Ferdinend de Saussure المنشور بعد وفاته بعنوان **منهاج في الألسنية العامة** (1915) *Course in General Linguistics* الذي ضم محاضرات ألقيت ما بين عامي 1906 و 1911. لقد أكد دي سوسور أن الدلالة اللغوية يمكن تقسيمها إلى مكونين: الدال (مادة الدلالة) والمدلول (معنى الدلالة). إن العلاقة بين هذين العنصرين، يلح دي سوسور، هي علاقة اعتباطية. وليس هذا فحسب، بل إن الدال لا يمكن أن يعرّف المدلول لوحده. لأن إنتاج المعنى يعتمد على المزيد ثم المزيد من الدالات التي تتكاثر على امتداد سلسلة. إن دالاً واحداً يتعين أن يأتي لنجدة دال آخر، في سيرورة لا منتهية. إنها، لنستشهد بتشبيه من لاكان، مثل "حلقات عقد هي حلقة حول عقد آخر مصنوع من حلقات" (Lacan 1977:153). هذه الصورة تمثل بإيجاز سلسلة الدالات بوصفها منظومة مغلقة ومنظومة لا سنتهية، منظومة

تكون فيها الفونيمات أو وحدات الصوت محدودة في العدد ومع ذلك تبقى توافقياتها لا حصر لها.

بما أن "الأنا" يستبق صيرورته الخاصة ضمن السلسلة المدللة، وبما أنه يبحث في المقابل عن معناه ضمن حقل الآخر، فقد استنبط لاكان ثلاثة أنظمة تفسر القوى التي يجد الذات نفسه مأسوراً فيها مثلما ابتكر فرويد مصطلحات الهو والأنا والأنا الأعلى، ليفهم كيف أن "الأنا" قد فاوض على مكانه في العالم، كذلك بنى لاكان مخططه الثلاثي الأجزاء: الرمزي، التخيلي، والواقعي. باستعمال مصطلحاته الخاصة به، فإن مواقع لاكان الثلاثة تحمل شبهاً قريباً بمقولات فرويد الراسخة قبلئذٍ.

في النظرية اللاكانية، يُعرّف التخيلي حقل سوء التعرف التماهيوي الذي يدشن في المرحلة المرآتية عندما يسعى الشخص إلى تجميع صورته الذاتية. فعلى مدى عمله اللاحق، **المفاهيم الأساسية الأربعة للتحليل النفسي (1973– 1978)** ***The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis***.، يعلق لاكان على نحو متكرر على الدور الذي يلعبه في التخيلي الموضوع الصغير أ objet petit a: مصطلح غير قابل للترجمة يلقي الضوء على فكرة أن الذات يجب أن يسقط موضوعاً صغيراً في حقل الآخر (autre)، بحيث يمكنه أن يتعرف على ذاته. في جوانب عديدة، يمثل objet petit a علاقة الذات الغامضة بـ بغشتالته المرأى.لكي يحافظ الذات على هويته، يجب عليه

أن يخضع للجهد الهلوسي لكي يستجمع مرحلته المرآتية معاً من أجزاء متمايزة. في حقل التخيلي، فإن objet petit a يحدد الفجوة الحتمية التي يجب على الذات أن يسدها بشكل ثابت في سيرورة التعرف على غشتالته المعكوس. هذا معناه، أن الـ objet petit a ينبثق عن اللحظة التناقضية عندما يوضع الذات نفسه في ما يبقى عالماً خاصاً متغرباً. "من خلال وظيفة الـ objet petit a، يكتب لاكان، "يفصل الذات نفسه، يكف عن أن يكون مرتبطاً بتذبذب الكينونة، بمعنى أنه يشكل جهد التغريب" (Lacan 1978:258).

إن الذات، الذي يسعى يائساً لإيجاد مكان ضمن التخيلي يكون دوماً تحت حصار من نظام لاكان الثاني، الرمزي. إن الرمزي، المتقلب، المفكك المتغاير، يتغلب و يطغى على رغبات الذات في إيجاد نقطة ثابتة لأجل هويته في التخيلي. لأن الرمزي تتقاسمه كل الذوات، مقدماً عالم التدليل حيث يمتلك كل شخص إمكانية الوصول إلى الضمير "أنا". في مقدمته الأنيقة لمؤلف لاكان يصف مالكولم باوي Malcolm Bowie حقل التدليل الاجتماعي والبين ذاتي المتميز، بطريقة جديرة بالتذكر على نحو خاص :

> *"إنها دولة res publica لا يسمح لأي واحد*
> *من أفرادها أن يكون ذاته، أو يحفظ ذاته أو يعيد*
> *على صورته الخاصة خلق الأشياء التي تقع وراءه".*
> ***(Bowie 1991:93)***

إن الواقعي، بالمقارنة، هو أصعب تفسيراً. إنه يعرّف النطاق الذي يقع خارج حقل التدليل، إنه حيث تظل المواد النفسية غير مرمزة، من خلال سيرورات كالرضّات trauma. ففي الذُهان psychosis، على سبيل المثال، ينهار الذات إلى الواقعي. لذلك فإن الواقعي، وهو مرتبة مهددة على نحو شديد، يضم كلاً من التخيلي والرمزي، ويفرض ضغطاً هائلاً على كليهما لكي يبقيا سيروراتهما البين ذاتية عاملة. بطرق كثيرة، يمكن للمرء أن ينظر إلى التخيلي والرمزي بوصفهما حقلين ينتصبان على نحو متوتر أحدهما مقابل الآخر، ما يخلق احتكاكاً بين قوتين متضادتين تتنافسان من أجل المعنى، صاداً إلى الأبد حقل اللامعنى الذي يحدده الواقعي.

كيف، إذاً، يمكن لتأملات لاكان حول الذات المشطور، حقل التدليل، ومجالات التخيلي والرمزي والواقعي أن تلقي الضوء على الجنسانية؟ للجواب على هذا السؤال، يجب إيلاء مزيداً من الاهتمام لنظرية لاكان في الرغبة. لقد لاحظنا قبل الآن أن الذات اللاكاني، الذي يكون على الدوام مأسوراًضمن سيرورة تدليلية، هو ذات رغبة. علاوة على ذلك، فإن هذا الذات مجبر على الرغبة لأنه بالتعريف ذات عدم lack. لأن هذا الذات يتعين أن يدخل حقل الآخر أو يكتشف ما يمكن أن يصيره. إن لاكان يعبر" عما يبني الرغبة" بالطريقة التالية:

"الرغبة هي ما يُظهر في الفاصل الزمني بحيث أن الطلب يتجوف ضمن ذاته، بقدر ما الذات، في تمفصل السلسلة الدللة، يسلط الضوء على الحاجة إلى الكينونة، مع الدعوة لتلقي الإطراء من الآخر، إذا كان الآخر، موضع الكلام، هو أيضاً موضع الحاجة، أو العدم. ذاك الذي يعطى لذلك إلى الآخر ليملأه، والذي هو تحديداً الذي لا يمتلك، نظراً لأنه، أيضاً، يفتقر إلى الكينونة، هو ما يدعى الحب، لكنه أيضاً كره وجهل".

(Lacan 1977:263)

تكشف هذه الجمل أنه لا يوجد تبادلية دقيقة بين منح وتلقي الحب. لماذا؟ لأنه يوجد لا تكافؤ ضروري بين الطلب والحاجة. فمن ناحية أولى، يخبر الطفل الحاجة ـ لأجل الغذاء. من ناحية أخرى، فإن الطفل يصنع الحاجة ـ لأجل الحب. لكن الاثنين ليسا متطابقين بالضرورة. إن الآخر، معارضاً رغبات الذات، رغم كل شيء، قد يكون له تصوراته الخاصة به حول ما يكوّن الحاجة. يعلق لاكان، على سبيل المثال، أن الطفل قد يشعر بالتخمة عن طريق الثدي، "الثغرة الخانقة" التي تأتي من الآخر. هذا الوضع يؤدي إلى خلط بين إشباع الحاجة ومنح الحب. هذا هو السبب في أن لاكان يكتب أن "الرغبة ليست الشهية لأجل الإشباع، ولا هي المطالبة

بالحب، بل الفرق الذي ينجم عن طرح الأولى من الثانية، ظاهرة انفصامهما (Lacan 1977:287). مرة أخرى، لذلك، نعود إلى فكرة أن الذات الراغبة تكون منفصمة هذه المرة بسبب طرح الحاجة من الطلب ما يؤدي إلى الرغبة. هذا الانفصام spaltung يُحيل إلى المصطلح الذي يركز عليه فرويد في إحدى مقالاته غير المكتملة التي نشرت بعد وفاته، بعنوان "انفصام الأنا في سيرورة الدفاع" (نشرت سنة 1940). هناك يشرح فرويد ما يحدث عندما تكون أنا الولد تحت حكم مطالبة غريزية قوية معتادة على الإشباع ومع ذلك يجد نفسه مخوفاً فجأة عن طريق خبرة تعلمه أن استمرار هذا الإشباع سوف يؤدي إلى خطر حقيقي يكاد لا يُحتمل (Freud 1964:XXIII,275). بالنسبة لفرويد، فإن الانفصام الناتج يعني أن الأنا يجب (1) أن يرفض التهديد بالتحريم و(2) أن يتدبر الخوف في شكل عرض مرضي. بالمصطلحات اللاكانية، بالمقارنة، فإن هذا الحدث يحدد اللحظة التي تبني الرغبة، حيث الحاجة لا يمكن تلبيتها بلغة المطالبة.

لكن هذا النموذج لا يزال يفشل في تفسير كيف تصبح الرغبة مركزة على موضوعات معينة - وهي ما يسميها فرويد اختيارات الموضوعات الجنسية. في سيرورة الحصول على الحاجات، رفع المطالب وبالتالي الصيرورة ذاتاً راغبة، فإن، الولد سيواجه بلا شك النقطة الأساسية التي تفتن فرويد:

كيف سيتصدى الولد للاختلاف التشريحي بين الجنسين. لشرح كيف يصبح الذات مجنساً (ذا جنس)، يستخدم لاكان ربما ابتكاره النظري الأكثر إثارة للجدل: الفالوس. يؤكد مقال "تدليل الفالوس" الذي يعود تاريخه إلى 1958 أن الفالوس "هو الدال المقصود به أن يسمي كل تاثيرات المدلول، بأن يشرطها الدال بوجوده كدال" (Lacan 1977:285). إذا كانت هذه الكلمات تبدو مثل أحجية، فإن تفسيره اللاحق يبدو أكثر تعقيداً حتى:

> *الفالوس هو الدال الممتاز على تلك العلامة التي يربط فيها دور اللوغوس بمجيء الرغبة.*
>
> *"يمكن القول أن هذا الدال يتم اختياره لأنه العنصر الأكثر ملموسية في عالم الاقتران الجنسي، وكذلك الأكثر رمزية بالمعنى الحرفي (الطباعي) للمصطلح، نظراً لأنه مكافئ هناك للرابط (المنطقي). يمكن أن يقال إنه، بفضل انتفاخيته، فإنه صورة للتدفق الحيوي كما يُبث عبر الجيل.*
>
> *كل هذه الفرضيات تخفي فقط حقيقة أنه لا يمكن أن يلعب دوره إلا عندما يُحجب، أي ،بوصفه ذاته دلالة على الاستتار الذي يُخرق به أي قابل للتدليل، عندما يرفع* ***aufgehoben*** *[بالمعنى الهيغلي] إلى وظيفة الدال.*
>
> *(Lacan 1977:287-8)*

هذا المقطع الذي لقي مناقشة كثيفة ـ يراهن على بضعة مزاعم هامة حول الفالوس. أولاً، إن الفالوس يتمتع بالموقع الذي لا يُنتهك لكلمة الله الخاصة (اللوغوس) في بناء نظامٍ التدليل. مثل القضيب التشريحي لفرويد، فإن للفالوس دورا حيوياً ليلعبه في كيف أن الذوات يفاوضون كلاً من عقدتي الخصاء وأوديب. لكن بالنظر إلى مقت لاكان للمنظومات البيولوجية للتفكير، فإن فالوسه يقدم نفسه كعنصر نصي خالص ـ بوصفه الجزء الأكثر حسماً من المادة التدليلية ضمن سلسلة المعنى. إنه يمتلك، وفقاً للاكان، دلالات غنية. بما أن القضيب يمكن استعماله لأجل الجماع، فإن الفالوس يمكن النظر إليه على أنه رابط copula لغوي: الوحدة اللفظية المدخرة في الفعل يكون، التي تقرن عنصرين منفصلين معاً، مؤمّنة سلسلة من المعاني المتغيرة. إن الفالوس، بكل أوليته الغامضة، يبقى محجوباً إلى الأبد داخل التدليل. بما أن الفالوس يكون مقنّعاً على الدوام، فإنه يفيد كإغراء ثابت لأجل الرغبة. إنه، "يكتب ميكل بورش ـ ياكوبسن Mikkel Borch.Jacobesn، "الدال الذي نبحث عنه من خلال كل الدالات الأخرى، كل الموضوعات الأخرى" (Borch-Jacobsen 1991:211). من خلال هذا البحث المتواصل عن الدال الكلي الأهمية، إنما المراوغ، تنشأ الجنسانية.

في بحث الذات التواق عن الفالوس، يمكن اتخاذ موقفين. بالعودة إلى المصطلحات المستخدمة لأول مرة في كتاب فرويد **علم نفس الجماعة وتحليل الأنا (1921)** *Group psychology and the Analysis of the Ego* يعوّل لاكان على التفريق بين **الكينونة** being **والامتلاك** having. "من السهل"، يكتب فرويد حول عقدة أوديب لدى الصبي، "أن نقر بصيغة التفريق بين التماهي بالأب واختيار الأب كموضوع. في الحالة الأولى يكون أب المرء ما يحب هو أن **يكون** وفي الحالة الثانية يكون ما يود المرء أن **يملك** (Freud 1955:XVIII, 106). ينتحل لاكان هذا النموذج ليظهر كيف أن الفالوس يشكل العلاقات بين الجنسين. إن الانتقال بين الكينونة فالوساً من أجل آخر، وامتلاك الفالوس لأجل الذات يخلق جدل الرغبة. على الذات اللاكاني أن يكتشف، مثل صبي وبنت فرويد، أن الأم لاتمتلك الفالوس. بالشكل نفسه، فإن هذا الذات قد يسعى إلى أن يكون هو الفالوس عندما يرد رغبة الأم. لذلك، فإن التماهيات الجنسية تكون مرتبة حول هذا الدال الأولي. في أماكن أخرى، فإن لاكان يسمي قدرته التدليلية بمصطلحات مختلفة قليلاً. إنه يلاحظ أن هذا الدال يمثل "الأب"، اسم الأب. الذي "يدعم بنية الرغبة ببنية القانون" (Lacan 1978:34). مثل شبح كلي القدرة أو رب كلي الاشراف،

يحتفظ الرمز الفالوسي للسلطة الأبوية بتفوقه بالاختفاء ضمن البنى التي يحكمها.

ما هي، إذاً، المعاني الضمنية للفالوس المحجب بالنسبة للجنسين؟ ما هي التبعات المترتبة بالنسبة لكينونة أو امتلاك الدال الأولي الذي يخلق موقعه الخفي إغراء الرغبة؟ يؤكد لاكان أن الفرق التشريحي بين الجنسين يؤمن الشكل الثقافي الذي من خلاله تتوصل الذوات إلى التعرف على موقعها على الجانب الذكري أو الانثوي من الاختلاف الجنسي. على نحو متكرر، يؤكد شُراح لاكان أن التشريح، بالنسبة له، ليس قدراً. بدلاً من ذلك يقدم الحضور أو الغياب المتخيل للقضيب الإطار المعترف به الذي تسعى فيه الذوات ـ لكنها تفشل بالضرورة ـ إلى تبني موقف مستقر على جانبي الخط الفاصل الجنسي. هذا هو السبب في أن لاكان يلح على أن أية محاولة لكينونة أو امتلاك الفالوس تقوم على الخداع. نظراً إلى أن الذات اللاكاني يرغب بالضبط بسبب الانعدام، فإنه لا يمكنه أي يبقى كاملاً في الموقع المتمايز جنسياً الذي يكافح لاتخاذه. حتى إذا كان الجانب الذكري يمكن أن يقدم الوهم بأن الذكورية تمتلك الفالوس، فإنه يفعل ذلك فقط بالتغطية على الانعدام التكويني للذات الذكري. بالمقابل، إذا كان بإمكان الجانب الأنثوي أن يوحي بأن الأنوثة يمكن أن تكون الفالوس، عندئذٍ فإنه يفعل ذلك فقط في هيئة "قناع" masquerade. إن لاكان، إذ يتأمل

كيف تكون النساء تحت الضغط لجعل أنفسهن موضوعات مرغوبة، يجادل بأن على الأنوثة في السيرورة، أن تنبذ "جزءاً جوهرياً" من ذاتها: "بسبب ماليسته تتمنى أن تكون مرغوبة بالإضافة كونها محبوبة" (Lacan 1977:290)

أما في كتابات لاكان اللاحقة، فإن الأنوثة ليست دوماً خاضعة "للقناع" الذي يتطلب الفالوس المهيمن. لإظهار أن الأنوثة يمكن أن تراوغ القانون الفالوسي، فقد عاد في منتصف السبعينات 1970 إلى جوانب من السجال المثير حول الأنوثة الذي استغرق اهتمام فرويد قبل ذلك بخمسين عاماً، والذي بقي مصدراً للاهتمام النقدي بالنسبة للنظرية النسوية الحديثة. في المقالات التي كتبها لاكان وجمعها طلابه في كتاب **الجنسانية الأنثوية: جاك لاكان والمدرسة الفرويدية** *(Mitchell and Feminine sexuality:Jacques Lacan and Rose 1982) the ecole Frendienne*، ثمة بضعة بيانات تشير إلى كيف أن الفالوس قد لا تكون له هيمنة كاملة على كل جوانب الاختلاف الجنسي. فهذه المجموعة تصور إحدى حلقات البحث الأكثر تحريضاً للفكر حول الجنسانية الأنثوية التي نشرها لاكان في كتابه *Encore (1975)*. في مقاله المعنون "الله والمتعة والمرأة" - المشهور بكثافة مراجعه واستفزازاته اللغوية - يعيد لاكان لفت انتباهنا إلى الصعوبات المشهورة التي خاض فيها فرويد لدى سعيه إلى حل " أحجية" الأنوثة. لذلك كان مشحوناً للغاية هذا

الجدال الطويل الأمد بحيث أن "الاعتبارات الصغيرة"، يزعم لاكان، "قد أحدثت الخراب" (Mitchell and Rose 1982:145). في حلقة البحث هذه، يهدف لاكان إلى شرح كيف ولماذا ينتصب الفالوس نفسه على تخيل امرأة أو ـ بشكل أكثر حيوية ـ على "المرأة". لتبيان كيف تكون "المرأة" أسطورة، يحذف لاكان أداة التعريف في كل من عنوان ونص حلقة البحث. فبدلاً من "المرأة"، يسبر استمتاع "إمرأة"، ظاهرة تدحض، وتتحدى وتتجاوز النظام الفالوسي. هذا الاستمتاع jouissance ـ وهي كلمة يظل من الصعب إلى درجة قصوى أن يعبر عنها بالإنكليزية ـ يلقي الضوء على السعادة القصوى المبهجة وكثافة التجربة الجنسية.

في المقدمة الموجزة لترجمتها لهذه الحلقة، تعلق جاكلين روز بأن لاكان هنا "يشدد على المشكلة التي طغت على السجال التحليلنفسي حول الجنسانية النسوية حتى تاريخه: كيف نبقى أمينين لتبصر فرويد الأكثر جذرية في أن الاختلاف الجنسي هو بناء رمزي، وكيف ننقذ الأنوثة من الخضوع الكلي لتأثيرات هذا البناء" (Mitchell and Rose 1982:137-82) . لمعالجة هذه القضية، يصرح لاكان بأنه، منذ كان في سن العشرين، كان دارساً للحب الغربي، وأبحاثه في تاريخه قد كشفت عن أهمية النساء المتصوفات، أمثال هادفيتش دانفر Hadewijch d'Anvers (أوائل القرن الثالث عشر

والقديسة تيريزا من افيلا (1515–82) Saint Theresa of Avila يسأل لاكان، في معرض تعليقه على المنحوتة الرومانية الشهيرة "القديسة تيريزا في النشوة" (C.1665) من أعمال جيوفاني لورنزو برنيني (1598–1680)؛ "من أين يأتي استمتاعها؟ "من الواضح"، يضيف قائلاً، "أن الشهادة الأساسية للصوفيين هي أنهم يمرون به لكنهم لايعرفون شيئاً عنه (Mitchell and Rose 1982:147). بدلاً من الجزم بأن هذه النشوة هي حول "المضاجعة"، يزعم لاكان أن هذه الخبرة هي "شيء أكثر": "يضعنا على طريق الوجود "أهذا" الوجود هو حرفياً السكون السابق exstasis المستور في "النشوة" ecstasy: "حالة خارج الجسد لذيذة بشدة لا يمكن احتواؤها، كما تمسرح هذه التوريات بحيوية. بالفعل، إن هذه المتعة الأنثوية لا يمكن ربطها "بالله" في العنوان. فما الذي يدل عليه "الله" إذاً؟ في قراءته النبيهة إلى درجة كبيرة لحلقة البحث هذه، يعلق باوي Bowie، بأنها تشير إلى بنيتين. الأولى هي "الواحد" الذي تقتضيه الجنسانية الذكرية، والذي تمكن التحليل النفسي، في الشراكة المؤقتة مع اللاهوت المسيحي، من كشف القناع عنه بتشكيلة لا نهاية لها من السياقات الإنسانية" . الثانية هي "الآخر": العائق .... الذي يأتي بين شريكين في الإجراء [ممارسة الحب] المعروف"، إجراء يذكرنا لاكان بأننا "غير مخولين حصراً بأن ندعوه

"علاقة جنسية" (Bowie 1991:154). ولماذا لا نستطيع الكلام عن "علاقة جنسية"؟ لأن طرفاً ثالثاً ـ آخر الآخر، إذا جاز القول ـ يقاطع دوماً رغبة الذات. هذا معناه أن الذات لا يصل أبداً إلى الاستجابة الكاملة من آخره المحبوب، نظراً لأن الطرفين يُزاحان، إن لم يُغرقا، عن طريق سلسلة من الدالات تتداول فيها كل الرغبات. إن الخبرة الصوفية للقديسة تيريزا، لذلك، تمثل استمتاعاً [وجداً] تراوغ "الواحد" و"الآخر"، كلاهما "إلهان".

ومع ذلك في دفاعها عن مثل هذه السلطة الكلية المعرفة، فإن الوجود الأورغازمي الظاهر للقديسة تيريزا يجعل المرء متردداً بالتأكيد. فما هو في الواقع موضع الرهان في إزالة "المرأة" بوضع "مرأة" تحت الشطب الطباعي؟ هل هو في الواقع الحال أن الاستمتاع يسم اللحظة الوحيدة التي تزيح فيها الأنوثة السلطة الفالوسية؟ رغم أن لاكان يريدنا أن نفهم كيف أن الإثارة الذاتية للقديسة تيريزا تدحض الدال الفالوسي، فقد نغرى باستنتاج أن احتكامه إلى هذه المتصوفة يمثل مع ذلك تغميضاً آخر للأنوثة. هل يختلف نقد لاكان بالضرورة عن الأنماط المقولبة الواسعة الانتشار التي تحتكم إلى الغموض الأبدي للأنوثة؟ هنا، أعتقد، نواجه مثالاً بارزاً على كيف أن النظرية التحليلنفسية يمكنها أن تعيد نقش الأساطير الجنسية التي تكافح على نحو مزعوم لتهديمها. من الواضح أن هذا النمط من الرابطة المزدوجة قد

حفز كثيراً من الاستقصاءات النسوية الدقيقة على الدخول في افتراضات جنسوية بدا أن التحليل النفسي سيقوم عليها.

مداخلات نسوية

بالكاد يتطلب الأمر التصريح بأن التحليل النفسي كان، منذ بدايته، موضوعاً لسجال مشاكس إلى درجة كبيرة. حتى رغم أن الطرائق التحليلنفسية قد نالت سطوة في بعض الحقول المعرفية كالدراسات السينمائية، فإن كثيراً من مجالات البحث الأكاديمي تظل غير مقتنعة بقوة بمزاعمه، ويستحق الأمر تلخيصاً موجزاً لبعض الاعتراضات العامة. يثير النقاد المعادون للعمل النقدي لفرويد ولاكان في كثير من الأحيان النقاط التالية (المترابطة غالباً):

1- إن التحليل النفسي يفشل في معالجة الخصوصية التاريخية للبنى والسرديات التي يسبرها، بالسعي إلى تقديم الأنظار عن مكتشفاته، بوصفها سرمدية وشمولية؛

2- إن التحليل النفسي يتآمر مع السلطة الفالوسية التي يكافح لتحليلها، برفضه اقتراح النماذج التي يمكن أو سوف تزيل القضيب أو الفالوس من مكانه الكلي القدرة؛

3- إن التحليل النفسي يقوم بشكل مناف للطبيعة على استحالة ابستمولوجية بإدعاء تفسير ما لا يستطيع بالتعريف أن يفهمه، نظراً لأن اللاوعي لا يكون متاحاً بشكل مباشر للمعرفة؛

4- التحليل النفسي يضع الكثير جداً من التشديد على الطبيعة المحافظة للتماهيات الجنسية، بافتراض أن الايروتيكية لا يمكن فهمها إلا بإرجاعها إلى الأحداث التأسيسية التي تحصل في وقت مبكر جداً في الطفولة، والتي تحدد بشكل مفترض كل العلاقات المتلاحقة.

5- إن التحليل النفسي يزعم، إنما لا ينجح، مقاومة الافتراضات البيولوجية، باختزال نقده للجنسانية إلى مسائل التشريح.

هذه فقط بعض الاعتراضات المثارة ضد التحليل النفسي، بوصفه ممارسة سريرية وحقلاً للبحث الأكاديمي.

إذا كان ثمة ميدان من ميادين الاستعلام قد استكشف هذه الانتقادات بتفصيل ممل، فهو بالتأكيد النظرية النسوية. هذا هو السبب في أن القسم الختامي من هذا الفصل يلخص المواقف المنقسمة التي تبناها النسويون من التحليل النفسي. من المهم أن نلاحظ أن الاشتباكات النسوية أواخر القرن العشرين مع فرويد قد أعادت تنشيط نقاشاً أبكر بكثير شمل كثيراً من المحللات المختلفات اللواتي انتقدن بشدة عمله في أواخر العشرينات (1920)، خصوصاً فيما يتعلق بدراساته للأنوثة. في "الجنسانية

الأنثوية"، يشتبك فرويد مع كتابات عدد من المحللات النفسيات بمن فيهن هيلين دويتش (1982– 1884) Helen Deutsch وكارن هورني (1952– 1885) Karen Horney، وميلاني كلاين (1960–1882) Melanie Klein، اللواتي اختلفن في وجهات نظرهن حول كيف تكتسب البنت الأنوثة. أيدت دويتش عموماً مواقف فرويد، في حين جادلت هورني بأن نظريته في حسد القضيب خاطئة، مشددة بدلاً من ذلك على كيف أن الرجال يكونون حاسدين وخائفين من قدرة المرأة على التكاثر. أما كلاين، بالمقارنة، فقد أولت اهتماماً متزايداً للأزمات التي يمر بها الأولاد في الطور ما قبل الأوديبي؛ إن عملها يستكشف كيف أن الطفل يُسقط أجزاء من أناه على جسم الأم، وهو موضوع تابعه المحللون النفسانيون اللاحقون، أمثال جوليا كريستيفا. حتى لو لم تكن النساء المعاصرات لفرويد متعاطفات على نحو متماثل مع النسوية، فإن مداخلاتهن القوية قد جعلت من الواضح أن نماذجه للجنسانية الأنثوية يمكن تنقيحها وفقاً لعدة خطوط مختلفة من التماهي النفسي. بالإضافة إلى ذلك، من الجدير بالملاحظة أنه بغض النظر عن مدى إيمان المرء بذكورية فرويد ولاكان، فإن المعالجات والمنظّرات قد احتفظن بمكانة مرموقة في تطور الفكر التحليلي النفسي (see Sayers 1991).

في العالم الناطق بالإنكليزية، صعدت المناقشة النسوية القويّة لكتابات فرويد مرة أخرى في أواخر الستينات، عندما تجلّت الحملات من أجل حقوق النساء أثناء ذاك العقد أولاً على النحو الأكثر عدائية على نظريته في حسد القضيب. على كلٍ، ففي السبعينات غير الجدال اتجاهه مع الظهور التدريجيٍ للكتب والمقالات التي تزعم أن كتابة فرويد يمكن تفسيرها بطريقة مفيدة نقدياً لصالح النسوية. في الثمانينات، كانت نصوص لاكان الصعبة والقاسية متداولة على نطاق واسع بالإنكيزية، وهذه قد حفزت أيضاً أسئلة هامة من أجل النسويين الذين يبحثون عن أدوات نظرية من شأنها أن تلقي الضوء على التكوين النفسي والاجتماعي للأنوثة ضمن الثقافة البطريركية. في بريطانيا، أصبحت مجلة m/f أحد أهم المنتديات لأجل دراسة كيف ولماذا يمكن استعمال التحليل النفسي لغايات نسوية. هذه الدورية، التي نشرت بين عامي 1978 و 1986 ضمت بعضاً من الأعمال الأكثر ريادية في هذا الحقل، وتم جمع الكثير من مساهماتها البارزة في مجلد يحمل عنوان المرأة في المسألة *The woman in* (Adams and Courie 1990) *Question*. تضاعف البحث النسوي اللاحق بسرعة في هذا المضمار. كما يكشف على نحو شامل كتاب **النسوية والتحليل النفسي: معجم نقدي** *Feminism and psychoanalyis: A Critical Dictionary* (Wright 1992)

لرسم الميادين الرئيسية للخلاف بين النسوية والتحليل النفسي ببساطة، دعوني أبدأ بهجوم كيت ميليت Kate Millett الشهير ضد حسد القضيب في كتاب **السياسة الجنسية** *Sexual Politics*(1970)، قبل تفحص بعض المقاربات النسوية المختلفة نوعاً ما لفرويد ولاكان. إن كتاب **السياسة الجنسية** لميليت، الدراسة التي تشكل منعطفاً بالنسبة لعصره، يقدم تحليلاً طموحاً على نحو هائل للثقافة والبطريركية في العصرين الفيكتوري والحديث. على العموم، تركز مناقشة ميليت على الشخصيات الأوربية الذكرية مثل د.هـ.لورنس (1885-1930) D.H.Lawrence وهنري ميلر Henry (1891-1980) Miller، في سلسلة من الفصول التي تدرس تطور التفكير الجنسوي من العصر الفيكتوري إلى الثورة الجنسية في الستينات. إن عمل فرويد إنما يبرز في الفصل الرئيسي لميليت، "الثورة المضادة، 1930–1960". بالنسبة لميليت، إن هذه العقود الثلاثة من الثورة المضادة تشكل حقبة أخمدت الآراء الجنسية المتقدمة التي مهدت الطريق في كتابات هنريك ابسن (1828-1906) Henrik Ibsen وجورج برناردشو G.B Shaw(1856-1950) وأوسكار وايلد وكلهم برزوا في نهاية القرن fin de siecle.إن ميليت، التي تحتج ضد "التحيز الذكري المعتاد لمصطلحات ولغة فرويد"، تدحض عقدة خصاء فرويد على قاعدة أنه لا يقيم أي تمييز بين "الحقيقة"

و"الخيال" (Millett 1970:182-3). "من المثير للاهتمام"، كما تنوه بشكل معترض، "أن فرويد يتخيل مخاوف الأنثى الصغيرة تتركز حول الخصاء بدلاً من الاغتصاب وهو ظاهرة تكون الفتيات في الحقيقة، وبشكل مبرر، في حالة رعب منها، نظراً لأنه يحدث لهن أما الخصاء فلا يحدث" (Millett 1970:182-3). لكن حتى لو كانت هذه الملاحظة تشير إلى تحامل في اختيار فرويد للمصطلحات، يظل من الصعب أن نفهم كيف أنه حول الأنظار عن عقدة الخصاء لدى الفتيات بوصفها "حقيقة" بدلاً من كونها "خيالاً". تعتقد ميليت أن نظريات فرويد أنزلت الثقافة إلى منزلة الطبيعة، والاجتماعي إلى منزلة البيولوجي ـ وبتبعات مدمرة:

> ***"لقد رفس فرويد فرصة ممتازة لفتح الباب على مئات الدراسات حول تاثير الثقافة الفوقية الذكورية على تطور أنا الأنثى الصغيرة، مفضلاً بدلاً من ذلك أن يقدس اضطهادها بلغة القانون الحتمي "للبيولوجيا". إن نظرية حسد القضيب قد شوشت بشكل فعلي فهم أن كل ما فعله علم النفس منذ ذلك الوقت لم يحل حتى الآن هذه المسألة ذات السبب الاجتماعي. إذا كان حسد القضيب، كما يبدو من غير المحتمل، يمكن أن يعني أي شيء على الإطلاق، فإنه مثمر فقط ضمن السياق الثقافي الإجمالي للجنس. وهنا يبدو أن البنات يكن***

> ***مدركات كلياً للتفوق الذكري قبل وقت طويل من رؤيتهن لقضيب أخيهن. فالبنات، إذ يواجهن بهذه الأدلة اللموسة الكثيرة على الوضع المتفوق للذكر، يشعرن من كل الجوانب بالانتقاص الذي يُبقين فيه، يحسدن ليس القضيب بل ما يمنحه القضيب للمرء من ادعاءات اجتماعية.***
>
> ***(Millett 1970:187)***

على مدى بضع سنوات، مارس هجوم ميليت الواثق خطابياً تأثيراً على بعض قطاعات حركة تحرر النساء. لكن، كما يؤكد كتاب لاحقون، فإن ذات الحجج التي تتصيدها ميليت في استكشاف فرويد لحسد القضيب إنما يرد عليها فرويد نفسه إلى حد ما. إحدى الإمكانيات التي ترفض ميليت صراحة أن تفكر فيها هي أن فرويد يعد عقدة الخصاء بمثابة لحظة ترمز تحديداً إلى الخصام الجنسي الذي فعل فعله ضمن "السياق الكلي": ربما لوتفكرت ميليت للحظة، لكان من الممكن أن يبدو حسد القضيب كنتيجة، أكثر مما هو سبب، لما يعنيه أن يجد المرء مكانه على أي جانب من جانبي الخط الفاصل الجنسي.

بُعيد الصعود المتمكّن لحركة تحرر النساء، فإن الدراسة التي دحضت على النحو الأكثر قوة مزاعم ميليت هي كتاب جولييت ميتشل Juliet Mitchell الذي يحمل عنوان **التحليل النفسي والنسوية: فرويد، رايش، لاينغ والنساء** *Psychoanalysis*

and Feminism: Freud,Reich,Laing and women (1974)، وهو مجلد مهيب ذو مدى وتبصر هامين، لا يمكن تجاهل تأثيره على النظرية النسوية. فعلى الصفحة الأولى بالذات، تعلن ميتشل أن "التحليل النفسي ليس تزكية للمجتمع البطريركي، بل تحليلاً لمجتمع بطريركي" (Mitchell 1974:XIII). بوضع هذا المبدأ في الذهن تهاجم ميتشل أعمال عدة نسويات معاصرات، أبرزهن بيتي فريدان Betty Friedan شولا ميث فايرستون Shulamith Firestone، إيفا فايغز Eva Figes' و ـ على النحو الأكثر وضوحاً ميليت ذاتها. إن ميتشل، إذ تنتقد التجريبية "الواقعية" للسياسة الجنسية، تبين كيف تفترض ميليت خطأً أن الطفل الأنثى يبقى شخصياً عقلانياً من الناحية السيكولوجية يحسد القضيب بطريقة عارفة كلياً. "الرغبة، الخيال، قوانين العقل اللاواعي أو حتى اللاوعي" كما تعلق ميتشل "تكون غائبة عن الواقعية الاجتماعية [لميليت] (Mitchell 1970:354). تلح ميتشل بشكل متكرر على أن تقصيات فرويد تحديداً غير متجذرة في الفكر البيولوجي ـ وهي فكرة، من الجدير بالملاحظة، تناقشها دراسة ضخمة لاحقة بعنوان **فرويد، بيولوجي العقل: ما وراء الأسطورة التحليلنفسية**، *Freud Biologist of the Mind: Beyond the psychoanalytic Legend* من تأليف فرانك ج. سولواي Frank J.Sulloway *(1983[1980]*، ومحصها جان لابلانش

Jean Laplanche، وهو كاتب مخلص لمشروع فرويد (Laplanche 1989). "بالنسبة إلى فرويد"، تكتب ميتشل، "يتطلب المجتمع من الجنسانية الثنائية السيكولوجية للجنسين أن يحرز أحد الجنسين تفوق الأنوثة، والآخر تفوق الذكورة: أن يُصنع الرجل والمرأة في الثقافة" (Mitchell 1974:131).

مع ذلك، رغم قوة مثل هذا النقد، أصبحت دراسة ميتشل بدورها مادة لمزيد من الانتقاد النسوي. ففي كتاب يردد عنوانه صدى كتاب ميتشل، **النسوية والتحليل النفسي: إغواء الإبنة** (1982) *Feminism and psychoanalysis:The Daughter's seduction* تجد جين غالوب Jane Gallop استنتاج عمل ميتشل أنه مجرد "واقعي" في فرضياته كمثل فرضيات الكتاب النسويين أمثال ميليت، التي لا تتردد ميتشل في انتقاد حججها بهذه المصطلحات تحديداً. في فصلها الختامي تطلق ميتشل صرخة استنهاض للإطاحة بالنظام البطريركي، كما لو أن المقاربة "الواقعية" لهذه المسألة سوف تحقق هذه الغاية. هنا كيف تراهن ميتشل على زعمها حول الثورة الجنسية التي لا بد أن تأتي:

> *"في ظل النظام البطريركي تضطهد النساء في سيكولوجيات أنوثتهن تحديداً؛ عندما لا يُستبقى هذا النظام إلا بطريقة تناقضية إلى حد كبير تكشف هذا الاضطهاد نفسه، يتعين على النساء أن ينظمن أنفسهن كجماعة لإحداث تغيير في الايديولوجيا*

الأساسية للمجتمع البشري. ليكون فعالاً ، فإن هذا لا يمكن أن يكون تحدياً مبرراً أخلاقياً للهيمنة البسيطة للرجال (مع أن هذا يلعب دوراً تكتيكياً)، بل صراعاً يستند على نظرية اللاضرورة الاجتماعية في هذه المرحلة من تطور القوانين التي تدشنها البطريركية".

(Mitchell 1974:414)

المشكلة مع هذا الموقف، كما تراه غالوب، هي أنه يزيل بالضبط التشديد الذي تضعه ميتشل في أماكن أخرى على أهمية الرغبة والخيال واللاوعي، الذي انتقدته "واقعية" مثل ميليت بسبب عده خارج تحليلها. مما يثير قليلاً من العجب أن غالوب تدفع إلى تمحيص منطق زعم ميتشل: إذا كان بمقدور النساء أن "ينظمن أنفسهن كمجموعة ليحدثن تغييراً في الايديولوجيا الأساسية للمجتمع البشري"و "يمكن أن يلححن على ولادة "بنى جديدة" في اللاوعي، عندئذٍ فإنهن بطريقة ما يتجاوزن الحقيقة اللامشروطة وهي أن الكائنات البشرية، الخاضعة للاوعي، مقدر لها ألا تكون عقلانية" (Gallop 1982:13). إن تعليق غالوب يتوجه إلى صميم أحد الصراعات الأكثر ديمومة في الاشتباكات النسوية مع التحليل النفسي. فإلى أي حد يقدم التحليل النفسي للنسوية نموذجاً للتغيير الاجتماعي، إن لم يكن النفسي؟ هل توحي

مكتشفاته أن النساء "رُسم قدرهن" بشكل حتمي عن طريق بعض القرارات أم هل إن هذا الكم من النظرية يتطلب تحليلاً "عقلانياً" يساعدنا على الفهم الأكثر وضوحاً للسيرورة الاعتباطية لكيف نصبح ذواتاً جنسية؟ ما هي القيود التي يفرضها التحليل النفسي على مفهومي الجنس والجنوسة؟ وأية انعتاقات من الهرميات الاجتماعية يمكّننا من تخيلها؟

من المفيد أن نرى كيف يبرز صراع المصالح هذا في مقالتين هامتين نشرتهما المجلة النسوية البريطانية ***Feminist Review*** في أوائل الثمانينات 1980. ففي مقالة "التحليل النفسي: القانون النفسي والنظام؟" (1981)، تتأمل إليزابيث ويلسون Elisabeth Wilson بعض أشهر مقاطع فرويد التي تشرح عقدتي الخصاء وأوديب. تجد ويلسون أن فرويد يتأرجح على نحو غير متساوٍ بين الطبيعة والثقافة، بين ما هو مقرر بيولوجياً وبين ما هو مبني اجتماعياً - وهي نقطة لا بد أن تنجلي بسرعة لأي شخص يقرأ أعماله للمرة الأولى. "في بعض الأحيان" تزعم ويلسون، "يبدو أنه يعالج مشكلة التبعات السيكولوجية للبيولوجيا وكيف أن نفس الفرد تبنى على قاعدة بيولوجية؛ في أحيان أخرى يبدو بالأحرى أنه يستعمل التشبيهات والمجازات البيولوجية" (Wilson 1981:67). تشير ويلسون إلى تناقض مماثل في تحليل ميتشل. بناء على هذا الرأي، رغم أن ميتشل تكبح "الجانب البيولوجي" من فرويد، مفضلة ذاك الجانب الذي يبين كيف أن "الرجل

والمرأة يُصنعان في الثقافة"، فإن قراءتها الإيجابية لفرويد في بعض الأحيان تخاطر بمضاعفة تحيزاته. على سبيل المثال، بعد أن ناقشت تحليل فرويد لعقدة أوديب لدى البنت في مقالة "الأنوثة"، تستنتج ميتشل: إن "مهمة المرأة هي أن تكاثر [تعيد إنتاج] المجتمع. أما مهمة الرجل فهي أن يستمر وينتج تطويرات جديدة. ثمة صلة واضحة بين سلامة حب الأب الأوديبي والبيت والمنزل السعيد على مدى السنوات اللاحقة" (Mitchell 1974:118). من منظور ويلسون، هذه القناعة جديرة بالرثاء للتمسك بها لأنها تدل على أن "التقسيم الجنسي للعمل كما نعرفه في المجتمع الرأسمالي الصناعي ذو توافق دائم مع خلق "الذكورة" و"الأنوثة" (Wilson 1981:69). تزعم ويلسون أنه، حتى لو كان التحليل النفسي يقدم نظرية في كيف تم إخضاع النساء نفسياً في ظل البطريركية، فإن مثل هذه التأملات النظرية تبقى إلهاءً سياسياً. لذلك فهي تلح على أن الحملات لتغيير شروط العمل - في العالم وفي المنزل - يمكن أن تفعل من أجل نفوسنا كما من أجل جيوبنا ما هو أكثر من تأمل لانهاية له لكيف صرنا مقيدين" (Wilson 1981:76).

إن مقالة جاكلين روز المعنونة "الأنوثة ومنغصاتها (1983) هي في جزء منها رد مدروس علي مقالة ويلسون. بشكل عام أكثر، مع ذلك تقدم مناقشة روز وصفاً شاقاً للسبب في أن التحليل النفسي يحتفظ بمثل هذا الموقف المشاكس في النظرية النسوية. تعارض روز الاعتقاد الذي يحمله كثير من المثقفين اليساريين، أمثال ويلسون،

ومفاده أن الفكر التحليلنفسي لا يقدم نموذجاً كفؤاً للتغيير الاجتماعي. إذ تلاحظ كيف أن عمل فرويد ولاكان قد اتهم على نحو منتظم بالوظيفانية" Functionalism، التي تشرح تبعاتها كما يلي:

> *يُقبل [التحليل النفسي] كنظرية حول كيف أن النساء "يُستملن" نفسياً إلى الأنوثة من قبل الثقافة البطريركية، وهو مُتهم إذاً بتأبيد هذه السيرورة، إما رغم ممارسة يُزعم أنها أمرية **prescriptive** حول دور النساء (أي ما ينبغي على النساء أن يفعلنه)، أو بسبب فعالية التفسير نفسه بوصفه وصفاً **description** (أي ما هو مطلوب من النساء، ما يُتوقع منهن أن يفعلن) لا تدع أية إمكانية للتغيير".*
>
> ***(Rose1983:8)***

لا شك في أن كثيراً من النسويين قد زعموا أن التحليل النفسي يقدم ببساطة مع ذلك تفسيراً مكشوفاً آخر للجمعنة socialization الحتمية في مجتمع يهيمن عليه الذكور. في مواجهة الهجمات على "الوظيفانية" التحليلنفسية، تجادل روز بأن ثمة الكثير لنتعلمه من الطريقة التي تكشف بها أعمال فرويد كيف "تُورث" الأنوثة من قبل النظام البطريركي. برأيها، توجد حدود واضحة لانتقاد فرويد ولاكان بسبب إنتاج نظرية تظهر

بشكل مفترض كيف أن النساء يُكيفن نفسياً في الأنوثة. تزعم روز أنه إذا لام المرء فرويد ولاكان من أجل إنتاج نظريات تؤيد اسم الأب على نحو ثابت، عندئذٍ فإن التحليل النفسي يؤخذ في اتجاه نظرية عامة للثقافة أو تفسير سوسيولوجي للجنوسة لأن هذه يبدو أنها تضع توكيداً أكبر على ضغوط العالم "الخارجي". لكن، كما تضيف هي، "هذا الابتعاد عن تشديد التحليل النفسي على التعقيد "الداخلي" وصعوبة الحياة النفسية هو تحديداً ما ينتج الوظيفائية التي تُنتقد من ثم..." (Rose 1983:10). هذا معناه أن المعارضين النسويين للتحليل النفسي يفترضون على نحو مضلِّل أن اللامساواة الجنسية يمكن معالجتها بشكل مثمر أكثر عن طريق الاحتكام بشكل خالص إلى العالم الخارجي. هذا الافتراض تحديداً، ترى روز، هو الذي يأتي بتكلفة نظرية عالية جداً على النسوية. إذ تؤمن على نحو راسخ أن السياسة النسوية لديها الكثير لتكسبه من فهم كيف أن التحليل النفسي "يدخل إلى الساحة السياسية مشاكل الذاتية (الذاتية بوصفها مشكلة) والتي تنحو إلى أن تكون مقموعة من الأشكال الأخرى للسجال السياسي". لذلك، بلفت الانتباه إلى مسألة الذاتية المقلقة، يمكن للتحليل النفسي أيضاً أن يساعدنا في فتح الفضاء بين المفاهيم المختلفة للهوية السياسية - بين فكرة الهوية السياسية لأجل النسوية (ما تتطلبه النساء) وفكرة الهوية الأنثوية لأجل النساء (ما هن النساء أو ما ينبغي أن يكنّ" (Rose 1983:19).

إن روز، بإبداء هذه الملاحظات، تتحدى إلى حد كبير لا مبالاة الماركسية التقليدية تجاه" الذاتية بوصفها مشكلة". ففي الماضي، كان الفكر الماركسي يؤمن غالباً بأن التركيز على الحاجات الذاتية يقود إلى فردانية ضيقة: انشغال يرى الثوريون أنه ينطوي على مخاطرة إلى درجة قصوى في حين ينبغي ايلاء الاهتمام بدلاً من ذلك إلى الصراعات الجماعية من أجل التغيير السياسي. فكرة روز هي أنه، عندما ندرس الحالة المتناقضة لذاتياتنا المجنوسة، قد يصبح من الممكن فهم لماذا يمكن أن تكون هناك تقسيمات مشحونة ضمن الذاتيات التي تسعى إلى العمل معاً باسم التحرر. في ضوء تعليقات روز، يمكن الزعم بصراحة بأن التورط النسوي في الفكر التحليلنفسي قدم مساهمة كبيرة في السجال الأكبر حول "الاختلاف" الذي شغّل كثيراً من المنظرين النسويين في الثمانينات. ففي التركيز على "الاختلاف"، كان النسويون يتساءلون على نحو متزايد، ليس فقط كيف يفكر المرء حول الفرق بين النساء والرجال، بل أيضاً كيف يدرس اختلافات كثيرة ـ بما في ذلك اختلافات السن، والطبقة والإثنية والجنسانية ـ كانت في بعض الأحيان تقع بين النساء اللواتي ينشدن التحرر من الاضطهاد البطريركي.

تؤكد المقالة المؤثرة لروز أن الاستكشافات النسوية للسيرورات النفسية لاحاجة بها للدفاع عن فرويد ولاكان حرفياً. فواقع الحال هو أن أعمال فرويد ولاكان قد أمدت النسوية بالفرصة

لمراجعة النماذج التحليلنفسية التي تشرح كيف تتطور الذاتية. إن المنظرة التي أصبحت الأكثر شهرة بسبب تعديل النماذج الإرشادية للتحليل النفسي المتمركزة حول الفالوس phallocentric لغايات نسوية هي جوليا كريستيفا Julia Kristeva. فمنذ بداية حياتها الفكرية، انشغلت كريستيفا بالسيرورات التي تدخل الذات إلى حقل اللغة. إن أولى أبحاث كريستيفا، التي تدربت كعالمة لغة وسيميائية، قد أعادت تعريف التفريق اللاكاني بين التخيلي والرمزي. فهي تبتكر ثلاثة مراتب ـ السيميوطيقية [السيميائية] ، الفرضية thetic، والرمزية ـ لشرح المراحل المتشابكة التي من خلالها يصبح الذات ممثلاً ذاته لذاته. بما أن بحثها يركز على حصر وتوجيه channelling الدوافع، فإن لدى كريستيفا بالتالي الكثير لتقوله حول الجنسانية.

تفصل كريستيفا مراتبها الثلاث في كتاب **الثورة في اللغة الشعرية** *Revolution in poetic Language*، الذي نشر لأول مرة في فرنسا في عام 1974. هنا تشرح كيف أن مصطلح semiotic يحيل إلى الأصول اليونانية حيث تعني الكلمة: "علامة مميزة، أثر، دليل، إشارة تمهيدية، برهان، إشارة منقوشة أو مكتوبة، طبعة، أثر، هيئة" (Kristeva 1984:25). بما أن الكلمة تنطوي على "التميز" distinctiveness، فإنها تساعد في تحديد "الشكل الدقيق

في سيرورة التدليل": أي، السيرورة التي تديم الذات. مثل فرويد ولاكان، تريد كريستيفا أن تحدد كيف يتم التلاعب بالدوافع المتعددة للطفل وتوجيهها عن طريق مواجهاته مع جسده وبيئته:

> *"تتحرك الكميات المنفصلة من الطاقة من خلال جسد الشخص الذي لا يكون بعد مشكلاً كما هو و، في أثناء تطوره، يتم ترتيبها وفقاً للقيود المختلفة المفروضة على هذا الجسد ـ الموجود قبلئذٍ دائماً في السيرورة العلاماتية من قبل الأسرة والبنى الاجتماعية. بهذه الطريقة فإن الدوافع، التي هي شحنات "الطاقة، بالإضافة إلى العلامات "النفسية" تفصح عما ندعوها الكورا Chora: كلية لا تعبيرية تشكلها الدوافع واتزاناتها في شكل مفعم بالحركة بقدر ما هو مضبوط".*
>
> ***(Kristeva 1984:25)***

إن الكورا، المعدلة عن الكوزمولوجيا [نشأة الكون] المفصلة في كتاب تيمايوس *Timaeus* لأفلاطون، تحيل إلى لفظة " متحركة أساساً ومؤقتة إلى درجة قصوى تشكلها الحركة واتزاناتها السريعة الزوال". إن الكورا Chora، غير المتصلة بعد بالسلسلة المدللة هي مجال ما قبل رمزي يقدم الإيقاعات المزدوجة للحرية والتقييد اللذان ستنشأ عنهما بالتدريج علاقة

بالتدليل. تمثل الكورا اللحظة ما قبل اللغوية حيث يبقى الولد عاجزاً عن تمييز نفسه عن الجسم الأمومي. لكن، خلافاً لفرويد ولاكان، تلاحظ كريستيفا أن هذه المرحة تتضمن، ليس انحرافاً متعدد الأشكال عشوائياً، بل فضاءً تكتسي فيه الإدراكات والإحساسات بعض الشبه بالتنظيم.

بعد السيميائي يأتي القطع الذي يوصف بالـ thetic: " إنه انقطاع في سيرورة التدليل، يؤسس **تماهي** identification الذات وموضوعه كشرطين مسبقين للافتراضية" (Kristeva 1984:25). "كل البيان" تضيف كريستيفا، "هو thetic". لذلك فإن إبداع كلمة أو جملة يقوم على "الافتراضية": "أي، افتراض المعنى. إن الـ thetic الذي يوضع على "عتبة اللغة"، هو حيث يمكن أن يبدأ الترميز. فالمرحلة الفرضية تضم كلاً من المرحلة المرآتية اللاكانية ونموذج الخصاء المكرس لفرويد. إنها تسم اللحظة حيث تبرز الذاتية بالضرورة من خلال سوء التعرف التخيلي ومن خلال العلاقة بالدال الأولي إنما المحجوب: الفالوس.

المرتبة الثالثة والأخيرة تدعى الرمزي، وهي تحمل بعض الشبه بحقل التدليل الذي أعطاه لاكان الاسم نفسه. هنا الكيفية التي تلخص بها كريستيفا الخطوط العامة لكيف ولماذا يجب على الرمزي في نهاية المطاف أن يتدخل: "يقطع الاعتماد على الأم، ويُحول إلى علاقة رمزية بآخر [بأخرى]؛ يكون تكوين

الآخر لا غنى عنه من أجل التواصل مع الآخر". إن الدخول في الرمز يسم "الرقابة الاجتماعية الأولى" لأن الذات، عندما يقحم بصورة ذاته إلى العالم، يصطدم بالخصاء الرمزي (Kristeva 1984:48). أما بالنسبة لكريستيفا فإن الذات لا يتخلى أبداً عن السيميائي. إن بعض أنماط الكتابة الأدبية الطليعية ـ خصوصاً من قبل الرمزيين الفرنسيين *symbolistes* أمثال ستيفان مالارميه (1842–98) S.Mallarme بالإضافة إلى الحداثويين الايرلنديين أمثال جيمس جويس (1941–1882) James Joyce ـ تكشف عن "تشوهات السلسلة المدللة". هذه الأعمال، تجادل كريستيفا، تكشف عن " تلك الدوافع التي لم يكن الطور "الفرضي" قادراً على حذفها [relever, aufgehoben، بالمفهوم الهيغلي] بدمجها بالدال والمدلول" (Kristeva 1984:49). من هذا المنظور، يقوم الفن بدور "سَمْيئة semiotization الرمزي"، وبفعله ذلك إنما "يمثل تدفق المتعة إلى اللغة" (Kristeva 1984:79).

يبين عمل كريستيفا اللاحق **قوى الرعب: مقالة في الإذلال** *Powers of Horror:An Essay on Abjection (1980)*، أن اهتمامها بالكورا السيميائية يعني أن الرغبة الجنسية تميل إلى الجسم الأمومي بقدر ما تميل إلى الدال الفالوسي الذي يشكل انعدام الذات. إن ما تدعوه الـ "الإذلال" abject يسم "أولى محاولاتنا لإطلاق سيطرة الكيان الأمومي **meternal** حتى

قبل خارجها الموجود". هذاالـ "الإذلال" تجادل كريستيفا يشكل "انفصالاً أخرق، عنيفاً يحمل خطر السقوط تحت سطوة سلطة تكون مؤمّنة بقدر ما هي خانقة" (Kristeva 1982:13). بالتأكيد، إن هذا التركيز على دلالة "الكيان الأمومي" بالنسبة للذات البشري الناقص يقدم ثقلاً موازناً للمركزية الفالوسية للنموذجين الإرشاديين لفرويد ولاكان. مع ذلك مما يجدر أخذه في الاعتبار أنه، لدى دراسة كيف تكبت الدلالة الكورا وعودتها الأمومية" قد تكون كريستيفا معرضة لخطر إعادة كتابة اسطورة جنسوية معتقة بنفسها (Kristeva 1982:14). لأن كريستيفا، بربط الجسم الأمومي بما قبل المرحلة الأوديبية، توحي بأن الأنثوي يظل إلى درجة ما منفعلاً، إن لم يكن بدائياً. رغم كل شيء، حتى لو كان السيميائي جاهزاً على الدوام لتحدي القيود الرمزية، فإنه يلعب دوراً مكتوماً، متقطعاً ومكبوحاً في ظل الحكم الحتمي للفالوس.

تقدم الكتابات الطليعية للفيلسوفة والمحللة النفسانية الفرنسية لوس ايريغاراي Luce Irigaray نقيضاً صارخاً لتعديل كريستيفا للمعتقدات التحليلنفسية. في عمل ايريغاراي الضخم، تدحض السطوة الفالوسية التي لا جدال حولها للنظرية الفرويدية لكي ينشأ اقتصاد أنثوي بديل منها. في الصفحة الافتتاحية من كتابها **مرآة المرأة الأخرى** (1974- 1985) *Spculum of the other Woman*. تستشهد ايريغاراي بالمقطع السيء الصيت

الذي يعلن فرويد فيه أن الأنوثة "أحجية". " عبر التاريخ" يعلق فرويد في مقاله "الأنوثة"، "صدم البشر رؤوسهم بأحجية طبيعة الأنوثة". وإذ يتابع موقفه الأبولهولي يضيف: "ولن تكونوا قد نجوتم من القلق بشأن هذه المشكلة ـ أيها الرجال ـ فأنتم أنفسكم المشكلة". (Freud 1964:XXII,113). رداً على تلطف فرويد الظاهر، تقول ايريغاراي: "هكذا سيكون حالكم أيها الرجال الذين تتكلمون فيما بينكم حول المرأة، التي لا يمكن إشراكها في الاستماع إلى أو إنتاج خطاب حول **الأحجية** التي تمثلها بالنسبة لكم" (Irigaray 1985a:13). إن ايريغاراي إذ تدخل مقتطفات كثيرة من كتابات فرويد حول الجنسانية في نثرها المتشكك بقوة، تسعى إلى كشف كيف أن "تمايزه" إلى جنسين يستمد من الافتراض المسبق apriori لما تكونه البنت الصغيرة، يجب أن تصبح رجلاً ناقص بعض الصفات، التي يكون نموذجها الإرشادي مورفولوجياً، وهي صفات قادرة على تحديد وضمان إعادة إنتاج ـ تمرأي الشخص نفسه" (Irigaray 1985a: 27). من منظورها، فإن النموذج الفرويدي يعيد إنتاج الاختلاف الجنسي من خلال الانعكاس (أو التمرأي) specularization، خالقاً بذلك بنية تماثل sameness مخلدة لذاتها و متكررة.

لكن نقد ايريغاراي القاسي والشامل لعمل فرويد لا يؤدي إلى رفض مخلص للنماذج النفسية من أجل فهم الجنسانية الأنثوية. بالفعل، إن كثيراً من جدل ايريغاراي يتفحص الأبعاد النفسية

والجسدية لرغبات النساء التي يستبعدها عمل فرويد بشدة أو يقمعها. ... ملاحظة كيف أن فرويد يلح على أن "المرأة تكرس القليل جداً من تركيز الطاقة النفسية للايروتيكية الذاتية، والتمثيل الذاتي. وإعادة الإنتاج الذاتي، وحتى في الجنسانية المثلية، تمجد ايريغاراي بدلاً من ذلك "لذة المداعبات والكلمات وتمثيلات التمثيلات التي تذكر المرأة بجنسها، وبأعضائها الجنسية وأجناسها" (Irigaray 1985a: 103). إن ما تلتفت إليه ايريغاراي تحديداً هو عالم الايروتيكية الذاتية والجنسانية المثلية، بحيث يمكن إدامة حقل اللذات دون أن يكون تابعاً للقضيب الفرويدي أو الفالوس اللاكاني. في مقالتها "هذا الجنس الذي ليس واحداً" تجد ايريغاراي إيروتيكية لذيذة في المنطقة الجسمية تحديداً التي يكشف فيها فرويد مثل هذا النقص الخصائي: الأعضاء التناسلية الأنثوية. إنها، إذ تصرح بأن "الايروتيكية الذاتية للمرأة مختلفة جداً عن الايروتيكية الذاتية للرجل لأنه "يحتاج إلى أداة: يده"، تلح على أن "المرأة.... تلمس نفسها بذاتها ولذاتها بدون أي حاجة للتوسط، وقبل أن توجد أية طريقة لتمييز الفاعلية عن الانفعالية". لماذا؟ لأن "أعضاءها التناسلية مكونة من شفتين [شفرين] في حالة تماس مستمر". لذلك، تتابع ايريغاراي، "فإنها إثنان مسبقاً ـ لكنهما غير قابلين للانقسام إلى واحد(ين) ـ كل واحد يداعب الآخر" (Irigaray 1985b: 24). إن المرأة، المتحررة من المنطق

الشكلي القضيبي "للنفس"، غير المكبلة بإملاءات طرف آخر، تنشأ ليس كـ جنس "واحد"، ولا تنتمي إلى منطق استنتاجي صارم يكون فيه 1+1=2. إن رؤية ايريغاراي للمرأة، التي تتحدى الحسابات الواحدية والثنائية. تزعم أن الأنوثة هي في الوقت نفسه متعددة مع أنها غير قابلة للانفسام. جمعية مع أنها مستقلة.

هذه التوكيدات أثبتت أنها مثار جدل إلى حد كبير بين القراء النسويين. تستكشف ديانا فوس Diana Fuss كيف ولماذا وبّخ النقاد النسويون غالباً ايريغاراي بسبب تشجيعها رؤية جوهرانية essentialist للجسم الأنثوي، رؤية تختزل الأنوثة، إلى حد كبير بالطريقة نفسها كما فعل فرويد، إلى مادة للتشريح. حتى عندما يُفسر تمجيد ايريغاراي "للشفتين" كمجاز، قد يبدو أنه يقتضي أن النساء يتكلمن من خلال أجسادهن فقط، وليس من خلال عقولهن. مع ذلك، كما تجادل فوس، من الممكن إنتاج قراءة متعاطفة تكشف كيف أن "لغة الجوهر" الخاصة بايريغاراي تظل "إيماءة استراتيجية سياسياً إلى الانزياح". لماذا يتعين أن يكون ذلك؟ لأن عمل ايريغاراي يكشف بالضبط كيف أن "المرأة"، في التراث الفلسفي الغربي والمتحدر من أرسطو، قد بقيت "موقعاً للتناقض" على الدوام: "فمن ناحية أولى، يُشدد على أن المرأة تمتلك جوهراً يعرّفها كإمرأة [تُعرف من خلال صفات مثل الضعف، الانفعالية،

التجاوبية والعاطفة] ومع ذلك، من ناحية أخرى، فإن المرأة تُنزل إلى منزلة المادة ولا يمكنها أن تمتلك حرية الوصول إلى الجوهر (أقصى ما يمكنها فعله هو أن تسهل تحقيق الرجل لإمكانياته الداخلية" (Fuss 1989:72). على هذه القاعدة، يمكن القول بأن ايريغاراي تبطل النقص الجوهري للنساء، إذا جاز القول، عبر خطاب تكتيكي يحاكي فقط ليزيح الموقع التناقضي الذي احتله الأنثوي في الميتافيزياء الغربية.

تحمل مقالة "هجمات" ([1975] Sorties (1986 لهيلين سيكسوس Helene Cixous شبهاً بعمل ايريغاراي، نظراً لأنها، أيضاً، تركز على المنطق الذكوروي للشيء نفسه /same/: نظام صارم من التعليل تسميه سيكسوس على نحو جدير بالتذكر" امبراطورية عين الذات". برأي سيكسوس، إن الامبريالية الذكوروية لعين الذات تمثل على نحو عنيف قصة "المركزية الفالوسية" المستمرة. هذه سردية قضيبية "تبقي الحركة نحو الآخر ممسرحة في إنتاج بطريركي، في ظل قانون الرجل" Cixous) (79 :1986. في مواجهة مبالغات "عين الذات"، الانتصاري، تتوق سيكسوس إلى تحرير استمتاع jouissance النساء. هذا الاستمتاع الأنثوي، كما تزعم، ينتمي إلى اقتصاد غريزي "لا يمكن تحديد هويته بالرجل أو إحالته إلى الاقتصاد الذكري"(Cixous 1986:82) إن الاقتصاد الأنثوي للرغبة لدى سيكسوس، الشبيه بالكورا Chora لدى كريستيفا، يؤكد أن

المرأة "لم تكف أبداً عن سماع تصادي ما يأتي قبل اللغة" (Cixous 1986: 88). لكن رغم أن المرء قد يشعر بأنه ينجرف بعيداً بفعل الحيوية الشعرية لنثر سيكسوس، فإننا قد نتساءل هنا أيضاً إن كانت هذه المتعة الأنثوية المكبوتة تطرح بالفعل بديلاً عن المنطق الثنائي للجنوسة الذي تدعمه البطريركية الفالوقراطية. بهذا الخصوص، فإن المنطق الجنسي الذي تمجده في كتابها **الكتابة المؤنثة** *ecriture Feminine* ـ أو ممارسة الكتابة الأنثوية ـ قد يكون نوعاً ما أكثر تقليدية مما يبدو. "دعوا الجنسانية الذكورية، تصرح سيكسوس، تدور حول القضيب، مولدة هذا الجسد المركز... في ظل ديكتاتورية الحزب". إن "المرأة" تجادل، "لا تمارس على ذاتها هذه الأقلمة regionalization التي تفيد الجنس الثنائي الرأسي، وتضيف هذه الجملة البليغة التي يمسرح اسلوبها التعبيري اللاهث مفهومها للجنسانية الأنثوية:

> *"ليبيدوها كوني، تماماً مثلما أن لا وعيها هو عالمي النطاق: يمكن لكتابتها أيضاً أن تستمر وتستمر، بدون نقش أو تمييز للمعالم الخارجية، متحدية هذه القاطع الدوخة بإسهابات أخرى عائمة وانفعالية بداخلها، ضمن ضمائر النصب المذكرة **hims** والمؤنثة **hers** التي تسكهنا هي قبل وقت طويل كافٍ لمراقبتها، عن كثب قدر الإمكان من اللاوعي منذ اللحظة التي تظهر فيها؛*

لعشقها قريباً قدر الإمكان إلى الدوافع الغريزية، ومن ثم، أبعد، تمتلئ جميعاً بهذه المناقات والقبلات المعرّفة المقتضبة، تستمر وتستمر إلى اللانهاية.

(Cixous 1986:88)

في مقابل القيود الصارمة التي تفرضها الرغبة الذكرية، تزعم سيكسوس، يبقى الاستمتاع الأنثوي غير مقيد: إنه يطال لاوعي الجنسين لأنه تمثل بقايا كل اللذات الجسدية التي كُبتت منذ اللحظة التي توجب على الطفل فيها أن يخضع للفالوس الرمزي. لكن، مرة أخرى، السؤال الجدير بالطرح هو ما إذا كان نموذج سيكسوس للجنسانية الأنثوية لا يختزل النساء إلى تلك الصفات تحديداً التي طالما وُصمت في النظام البطريركي. هذا الاقتصاد الليبيدي الأنثوي، الموجه إلى اللاوعي، إلى الغريزة، إلى الجسد، حتى إلى اللاعقلانية، يحمل شبهاً غريباً بالأنماط المقولبة المألوفة للنساء. أما وقد قيل ذلك، فإن مثل هذه الكتابة تتطلب بالتأكيد تفسيراً إيجابياً أيضاً. إن الكتابة المؤنثة لسيكسوس تتطلب بالتأكيد أن تُفهم بوصفها ممارسة كتابة استراتيجية، ممارسة تستولي تحديداً على المصطلحات التي تستعملها البطريركية للحط من قدر النساء وتحويلها على نحو مدمر إلى صفات تمجيدية للقوة النسوية.

إن أعمال كريستفا وايريغاراي وسيكسوس، إذا أخذت مجتمعة، تمسرح بعض التناقضات التي تنشأ عندما يسعى النسويون إلى تحرير رغبات النساء من البنى التي أقامتها النزعة الفالوسية [phallicism] التحليلنفسية. الأهم من ذلك إن كتابتهم تركز الانتباه على كيف لا يمكننا استيعاب الجنسانية إلا عندما نتفحص المبادئ الاقتصادية التي تشكل الرغبات الذكرية والأنثوية المختلفة. وتشكل أعمالهن جزءاً من سلسلة واسعة المجال من السجالات النظرية حول ادخار وتداول وإنفاق الطاقات والتدفقات الجنسية. فعلى مدى القرن العشرين، تشبث الكثير من المنظرين بالرأي القائل بأن الجنسانية تجمع ما بين القوى المانحة للحياة والمسببة للموت، غالباً في اتحادات عنيفة على نحو مفرط. يدرس الفصل التالي السبب في أن الجنسانية قد نظر إليها على نحو متكرر في صراع موت وحياة متقلب سيقود إما إلى التحرر أو إلى الفناء.

الفصل الثالث

الاقتصادات الليبيدية

اللذات المنحطة

لتبيان كيف كان يظن غالباً أن الجنسانية توجد في صراع حياة وموت، دعوني أبدأ هذا الفصل بمثال أدبي مألوف. إن أي شخص مطلع على **أناشيد وسونيتات** ***Songs and Sonnets*** شاعر عصر النهضة الانكليزي جون دون (1572–1631) John Donne من المرجح أن يتذكر لعبه الاستفزازي على كلمة die. فقصيدته المشحونة ايروتيكياً التي تحمل عنوان **الاعتراف** ***The Canonization***، التي جمعت بعد وفاته في عام 1633، هي على نحو مثير للجدل عمله الأبرز الذي يستغل هذا الفعل لإظهار كيف أن الموت يسكن الرغبة الجنسية. ففي المقطعين الثالث والرابع، يتحدى المتكلم الذكر بجرأة مستمعيه المعادين ضمناً أن يتبينوا مدى عمق شغفه. عندما ينهي تأنيبهم بإيضاح مفاده أن

حبه لن يسبب الأذى لأحد، يستحضر فجأةً صورة صارخة، تنعش هذه العاطفة الشديدة. إذ ينشد قائلاً:

"Call her one, me another flye'

'We'are tapers too, and at our

own cost die'

(Donne 1985:58)

في هذه الصورة الأنيقة، يظهر العاشقان مثل شمعة مشتعلة والذبابة السيئة الحظ تندفع بجنون إلى لهبها. هكذا هي القدرة الحارقة لليبيدو بحيث أن العاشقين لا بد أن "يذوبا" ـ بالمعاني العديدة للكلمة. لأن الفعل "die" في هذا السياق، يعتمد على لفظة عامية جنسية للدلالة على أن هذين العاشقين سيصلان إلى الرعشة الجنسية orgasm. الأكثر من ذلك، أن هذا الموت المواري يحصل "بكلفة" كبيرة لأنه، وفقاً لتفكير عصر النهضة، يقصر في نهاية المطاف عمر الإنسان. لذلك ففي التمتع بالجنس، لا "يذوب" العاشقان فحسب عندما يصلان إلى الذروة، بل إنهما يقتربان من الموت أيضاً عبر هذه الممارسة اللذيذة. بعبارة أخرى، إنهما يمران بـ "الموت الصغير" الذي تدع سرعة زواله الحب يزدهر على نحو مفارق. هكذا تعلن شخصية جون دون:

We can dye by it, if not live by love.

مما يثير قليلاً من العجب أن قصيدة "الاعتراف" ترى هذا التناقض مثل "لغز العنقاء". فكما أن الطير الخرافي يطير من رماده، كذلك أيضاً يجب على الحب أن "يبرهن على كونه غامضاً".

إن شعر دون، بالطبع، يسبق خطاب الجنسانية الحديث بأكثر من ثلاثة قرون. لكن الغموض الذي يميزه من خلال توريته الجنسية التي لا تنسى لم يكف عن الاستحواذ على التفسيرات الغربية للرغبة الجنسية. ومع ذلك، نادراً ما كشفت الاستعلامات الحديثة في الصراعات الجنسية بين الحياة والموت عن السخرية الاستفزازية لشعر دون. لأن "الكلفة" الجلية لهذا الاقتصاد الليبيدي كانت الشغل الشاغل دائماً بين المنظرين الحديثين تحديداً لأنها تشمل، ليس فقط "الموت الصغير"، بل أيضاً - وعلى النحو الأكثر إقلاقاً - الدافع الايروتيكي إلى التمسك بالحياة. تأكيداً لذلك، فإن أجناساً أدبية وسينمائية عديدة قد قطعت أشواطاً كبيرة في التلاعب بهذه الفكرة المرعبة على نحو كامن، بدءاً من الحكايات الداعرة للمركيز دوساد Marquis de sade (1740 -1814) إلى أفلام الرعب والقتل "slasher" المعاصرة. إذا كان هناك من أسلوب ميز أساليب الكتابة الحديثة قد فصّل بإلحاح القدرة الكامنة للرغبة القاتلة، فهو بالتأكيد الأسلوب القوطي (see Botting 1995) Gothic. فقد أصبح هذا الاعتقاد بكون الجنس مميتاً اعتقاداً

عاماً للغاية عبر مجالات كثيرة من الانتاج الثقافي في القرن العشرين إلى درجة أن بعض النقاد قد مضى بعيداً إلى الإلحاح على أن بعض الرغبات وخصوصاً الرغبات الذكرية، هي بحد ذاتها مهلكة. بهذا الخصوص، فإن أحد السجالات الأكثر احتياجاً في العقود الحديثة ينصب على كيف أن التمثيل البورنوغرافي يؤدي إما إلى الجرائم الجنسية أو يحرر الايروتيكية المكبوتة. فالأسواق الكبيرة للأفلام والمجلات التي تصور مشاهد الإيذاء الجسدي، والإذلال وحتى الموت المحاكى إنما ترمز إلى اهتمام واسع الانتشار بالعنف الجنسي. مثل هذه المواد، الموجهة بشكل رئيسي، ولكن ليس بشكل حصري، إلى المستهليكين الذكور، تثير السجالات على نحو دائم حول دورها الدقيق في الخيال النفسي وفي الواقع الميال إلى القتل. لذا فما الذي دفع الثقافة الغربية إلى الاعتقاد بأن الجنسانية تخوض معركة متواصلة بين الحياة والموت؟ هل الرغبة تثيرها النزوات الميتة أم تحركها القوى الشديدة التي تحرر الجسد والعقل؟

للإجابة على هذه الأسئلة والأسئلة المرتبطة بها، يستقصي الجزء الأول من الفصل الحالي السبب في أن كثيراً من المنظرين يتفقون على أن الجنسانية لا تزال مأسورة ضمن ما يدعى نظاماً متصارعاً من اللذات المنحطة. بدءاً بالمبادئ الاقتصادية التي تحكم نموذج فرويد المؤثر لدافع الموت، أنتقل إلى الأعمال النقدية اللاحقة التي تصارع لتعريف الطاقات الطيارة التي

تشمل الليبيدو. إن التنافر الجسدي والنفسي بين الطاقات الإنتاجية واللاانتاجية، المانحة للحياة والمسببة للموت يجسد بالتأكيد عالم التصوير الإباحي [البورنوغرافيا]" وهو سلعة مربحة بشكل هائل تشجعنا على التأمل بدقة في الصلات السياسية والأخلاقية بين المبادئ الليبيدية والاقتصادية. في الجزء الثاني من هذا الفصل، أدرس السبب في أن البورنوغرافيا، أكثر من أي منتج ايروتيكي آخر، كانت بؤرة اهتمام بسبب الأوجاع والمسرات المتصارعة للجنسانية. بما أن المعلقين النسويين قد سبروا حقل الاستعلام هذا بتفصيل أكثر مما فعل أي شخص آخر، فإن مناقشتي تركز أساساً على أعمالهم.

إن كتاب فرويد ماوراء مبدأ اللذة (1920) *Beyond the pleasure principle* يحدد بالتأكيد برنامج العمل لأجل الدراسات النظرية اللاحقة الكثيرة التي تتفحص الدوافع المتصارعة التي تحرك الرغبة الجنسية. تُعد هذه الدراسة واحدة من أعظم استعلاماته التأملية في كيف يدير الأشخاص الذكور والإناث الليبيدو نفسياً. هنا، للمرة الأولى، يلفت فرويد الانتباه إلى ما أطلق عليها مترجموه في البداية اسم "غريزة الموت" والتي أطلق عليها المعلقون فيما بعد بشكل أكثر تواتراً اسم دافع الموت. (حول السجال المتعلق بالاستعمال الصحيح لـ "غريزة" و"دافع" عند مناقشة النظرية الفرويدية انظر الصفحة (68). في

هذا الوصف التأملي المستغرق للصراع النفسي، يعلن فرويد أن استعلامه التحليلنفسي سوف يتتبع العامل "الاقتصادي" الذي ينظم خبرات الشخص باللذة واللالذة. إن الخاصية الثانية، يعلق فرويد، هي التي تهمه الاهتمام الأعظم. إنه يود أن يكتشف بالضبط ما هي الإواليات التي تفعل فعلها بحيث أن الشخص يتجنب اللذة. في هذه المرحلة من بحثه، تكون إحدى هذه الإواليات من السهل رؤيتها، نظراً لأنه تحت تأثير غرائز حفظ الذات للأنا يتم استبدال مبدأ اللذة **بمبدأ الواقع** ***Reality principle*** (Frued 1955 :XVIII,10). أي إن الأنا ـ الذي يكافح دائماً، بأفضل ما يستطيع، من أجل الاتزان البدني homeostasis، لا بد أن يتصدى في بعض الأحيان لوقائع تهدد المطالبات الفورية للشخص باللذة. إن مبدأ اللذة، يضيف فرويد، يبدو أنه وثيق الارتباط "بالغرائز الجنسية"، التي يكون من الصعب للغاية "تربيتها". بالتالي، فإن مبدأ اللذة "غالباً ما ينجح في التغلب على مبدأ الواقع، ما يسبب الأذى للمتعضي ككل". لذلك فهو يشعر بالثقة في الجزم بأن هذا إنما هو توتر واضح تماماً بين عمليتين نفسيتين، واحدة تتطلب اللذة، والأخرى تسمح للا لذة بأن تنهض في وجه الواقع التحريمي.

مع ذلك، فإن فرويد، وقد رسخ هذه الفكرة، تبقى لديه قضية شائكة يتوجب حلها. فباعترافه هو، إن التوتر الذي حدد هويته ليس بالتأكيد العملية النفسية الوحيدة التي تسمح

بإطلاق اللا لذة. ثمة شيء آخر،كما يشك، يفعل فعله داخل النفس، وهو يريد أن يعرف ما هو. بأسلوب على درجة عالية من التأمل، يلاحظ فرويد كيف أن أبحاثه قد بينت أن "الغرائز الفردية أو أجزاء الغرائز يتبين أنها غير متوافقة بأهدافها أو متطلباتها مع الغرائز الباقية، التي تكون قادرة على التفاعل في الوحدة الضمنية للأنا" (Freud 1955:XVIIII,11). هذه الغرائز "غير المتوافقة"، كما يزعم، تنفصم عن الأنا عن طريق الكبت وبالتالي تكون مفصولة عن الإشباع اللذيذ. لكن العناصر المكبوتة، يلاحظ فرويد تكراراً، تعود غالباً عن طريق مسارات ملتوية غير مباشرة"، مؤدية إلى خبرة لا يمكن سوى للأنا أن تميزها بوصفها لا لذة. لهذا السبب، لا يستطيع أن يفهم كيف أن هذه الغرائز أو الدوافع غير المتوافقة تخضع لمثل هذا التحول من اللذة إلى اللا لذة. إنه، وقد حيرته هذه الظاهرة، يكرس بقية كتابه ما وراء مبدأ اللذة لإيجاد تفسيراً لذلك.

يستنتج فرويد، اعتماداً على ملاحظات كثيرة من التجارب المعاصرة في علم الحيوان، أنه عند نقطة معينة من التطور تمر كل المتعضيات بدافع قاهر إلى التكرار. يلاحظ رغم أن البالغين يفقدون الاهتمام سريعاً بقراءة رواية للمرة الثانية فإن الأولاد غالباً يكونون شغوفين بأن تروى القصص لهم مرة تلو الأخرى. قد يكون الحال أيضاً، كما يرى، أن سن البلوغ ينبغي أن يحرر المرء من هذه الرغبات الطفولية الوسواسية،

إن لم تكن الانكفائية. لكن فكرة فرويد هي أن الدافع القهري للتكرار، في ظل شروط مجهدة محددة، يظل قادراً على أن ينفجر في حياة البلوغ. في مرحلة مبكرة من دراسته، يلاحظ كيف أن حالات لا تحصى من صدمة القنابل بعد الحرب العالمية الأولى في الفترة 1914- 1918 تُبرز بشكل صارخ طبيعة العُصاب الرضي traumatic neuroses، كاشفة كيف أن الشخص تحت الضغط الشديد لا يمكنه أن يتجنب تكرار الأحداث المخيفة. مثل هذه الحالات تدفعه إلى الظن بأنه قد يكون لا علاقة له بمبدأ اللذة. إنه، إذ يركز على الدافع القهري للتكرار، يضمر فكرة أن الغريزة هي **حافز متأصل في الحياة العضوية لاستعادة حالة سابقة من الأشياء**" (Freud 1955:XVIII,36). إنه يعترف صراحة بأن هذه الملاحظة تبدو غريبة إلى حد ما، نظراً لأنه حتى تلك اللحظة كان التحليل النفسي يفترض دوماً أن الغرائز أو الدوافع تتبع مسارات تغير وتطور. فما الذي ينبغي على فرويد أن يستنتجه، إذاً، مما يدعوها "**الطبيعة** المحافظة للمادة الحية؟" ما الذي يجبر المتعضي للعودة إلى "همود العالم اللاعضوي" (Freud 1955:XVIII,62)؟

بالتأمل في هذه المسألة، يقدم فرويد الرأي القائل بأن غرائز أو دوافع المتعضي تسير في اتجاهين بآن معاً. إن الطاقات النفسية للشخص، متنازعاً بين التغير والتطور، من جهة أولى،

والحفاظ على"حالة أسبق"، من الناحية الأخرى، تتحرك "بإيقاع متذبذب". تندفع مجموعة من الغرائز" يكتب فرويد، "إلى الأمام لكي تصل إلى الهدف النهائي للحياة بالسرعة الممكنة، لكن عندما يتم بلوغ مرحلة معينة في التقدم، تثب المجموعة الأخرى إلى الوراء عائدة إلى نقطة معينة لتبدأ انطلاقة جديدة ولتطيل الرحلة" (Freud 1955:XVIII,41). هذا معناه، أن الغرائز أو الدوافع التي تؤدي إلى التكاثر (الهدف النهائي للحياة) تتحداها غرائز أو دوافع تلح على العودة إلى طور سابق ("لتبدأ انطلاقة جديدة"). إن فرويد، إذ يتأمل هذه الحركة المزدوجة، يدرك أن مشروع الحياة ذاته إنما يُثقله بالضرورة احتمال الموت. بالنسبة لفرويد، فإن هاتين القوتين المتنافستين تلتقيان بالشكل الأقوى في الجماع الغيري الجنسي:

> *"لقد خبرنا جميعاً كيف أن أكبر لذة يمكننا إحرازها، أي لذة الفعل الجنسي، تكون مترافقة بانطفاء خاطف لإثارة مكثفة إلى درجة عالية. إن تقييد النزوة الغريزية سيكون وظيفة أولية مصممة لتهيئة الإثارة من أجل زوالها النهائي في لذة التفريغ".*

(Freud 1955:XVIII,62)

هذه الجمل تحل اللغز الذي طالما كان يلاحقه. بدلاً من إطلاق غرائز الحياة، فإن لحظة الرعشة الجنسية اللذيذة على نحو ساحر (التي يمكن أن تؤدي إلى التكاثر) تنطوي على الانطفاء. لذلك، فإن تأبيد الحياة يقوم على الموت اللحظي - "الموت الصغير"، لا أقل.

بعد ثلاث سنوات، في **الأنا والهو**، يلاحظ فرويد مرة أخرى كيف أن "تفريغ المواد الجنسية" يستمد من الطريقة التي تتعامل بها النفس مع "التوترات الليبيدية" (Freud 1961:XIX,47). هنا، مع ذلك، يدرس هذه المسألة في علاقتها بالارتباط المشحون بين القوتين النفسيتين المتضادتين اللتان يسميهما الأنا والهو. بما أن الأنا يتطلب دائماً الثبات فإنه [فرويد] يجادل بأن وظيفته هي أن ينزع الطابع الجنسي desexualize عن الطاقات الليبيدية التي تنشأ من الأعماق اللاواعية للهو. في الوقت نفسه، كما يلاحظ، فإن دافع الأنا نحو حفظ الذات الثابت يعرضه للخطر فعلاً. بما أن الأنا يتطلب ألا تعكره التوترات الجنسية، فإن حاجته الاتزانية البدنية تعني أن يخسر الطاقة إلى الأبد. يظل الأنا، على حد تعبير فرويد، في "انحدار مستمر نحو الموت". لمواجهة هذه الحالة الأنتروبية* الكامنة، يجب على الهو أن يظل يصارع

* الانتروبية: مصطلح فيزيائي يستعمل للدلالة على الطاقة المهدورة أو الضائعة في جملة ترموديناميكية. (المترجم)

إلى الوراء. فالاورغازم، كما يجادل، هو الفعل الوحيد الذي يمكن أن يجمع ما بين الانحدار النازع للصفة الجنسية نحو الموت والإثارة الليبيدية من أجل الموت. من هنا يمكننا أن نفهم "شبه الشرط الذي يلي الإشباع الجنسي الكامل بالاحتضار، و........ حقيقة أن الموت يتقاطع مع فعل الجماع لدى بعض الحيوانات الدنيا" (Freud 1955:XIX,47). لذلك، فإن هاتين المجموعتين من الغرائز بالتقائهما الانتشائي تحلان المفارقة المعترف بها على نطاق واسع لكيف أن الموت يسكن الجنس. لكن الاستقصاءات المتتالية التي قام بها المنظرون اللاحقون ألقت بظلال الشك على الانحلال السحري ظاهرياً للايروس Eros (غرائز الحياة) والثاناتوس Thanatos (غرائز الموت) في اللحظة الاورغازمية التي يتم بلوغها في الجماع الغيري الجنس.

بعدئذٍ بحوالي ثلاثة عقود، أصدر المنظّر الثقافي، والروائي، والسوريالي في وقت من الأوقات، الفرنسي جورج باتاي Georges Bataille نموذجه المميز الخاص به لفهم المعركة الدائرة بين الواقع التحريمي ودافع الموت الملهب. ففي كتابه **الايروتيكية** (1962) *Eroticism*، يدرس كيف ولماذا "ليس للمحبة أي تاثير على التفاعل بين الايروتيكية والموت". لدعم زعمه، يعين باتاي موقع الطبيعة التمزيقية لدافع الموت في أنظمة التداول الاقتصادي. برأيه، تتضمن الجنسانية خبرات

فوضوية ومضادة للعقلانية تكون بدروها زائدة، مضياعة، مدمرة، وحتى قاتلة. رغم أنه لا يحذو حذو فرويد في التنظير للتنظيم النفسي للغرائز أو الدوافع. فإن باتاي يكتب مباشرة عن "النزوات المُعدية التي تدفع الايروتيكية على مسارها المنحط (Bataille 1962:41). إذ يعلن أن الجنسانية يجب أن تفرغ شحنتها القاتلة بكل الأثمان:

> *"السلوك لايروتيكي هو النقيض للسلوك السوي كما البذل هو النقيض للأخذ. إذا اتبعنا إملاءات العقل نحاول أن نكتسب كل أصناف السلع، إننا نعمل لكي نزيد مجموع أملاكنا أو معرفتنا، نستعمل كل الوسائل لنصبح أكثر غنى ولنمتلك المزيد. منزلتنا في النظام الاجتماعي تقوم على هذا النوع من السلوك. لكن عندما تعصرنا حمى الجنس نتصرف بالطريقة المعاكسة. إننا نعتمد على قوتنا بلا حساب وأحياناً في خضم الانفعال نبدد موارد هامة على هدف غير واقعي. إن اللذة قريبة للغاية من الضياع المدمر بحيث أننا نشير إلى لحظة الذروة بأنها "موت صغير". بالتالي فإن أي شيء يوحي بالإفراط الايروتيكي ينطوي دوماً على الفوضى".*

(Bataille 1962:170)

هذا "المد من الإفراط" يمكن أن يصبح كبيراً للغاية بحيث أن باتاي يلاحظ كيف أن الوحشية والجريمة هما مرحلتان أخريان في الاتجاه نفسه. إن المتع الأكثر شدة، كما يزعم، إنما تنشأ من هذا التبديد التدميري للموارد، نظراً لأنها تستهلك نفسها في الموت الرمزي. تشرع بقية كتاب **الايروتيكية** في برهان لماذا يتعين أن يكون هذا هو الحال.

في الصفحات الأولى من هذا الكتاب، يعلن باتاي أن "الايروتيكية توافق على الحياة حتى في الموت" (Bataille 1962:11). إذ يضم كتاب **الايروتيكية** سلسلة من الدراسات الصغيرة المتداخلة التي تبرز قناعة باتاي الرئيسية بأن الموت الرمزي يكفل على نحو مفارق استمرار الحياة. برأيه، إن الفعل الجنسي يمسرح لحظة مميتة عندما تمر الذوات البشرية بما يتم نكرانه في مكان آخر في حياتهم: فقدان النفس. المشكلة بالنسبة للبشرية، كما يزعم، هي أننا جميعاً كائنات "منقطعة" "discontinuous" (Bataille 1962:12). بما أننا أفراد "منقطعون" يؤكد باتاي أنه تبقى هناك خلجان لا مفر منها بين كل واحد منا والآخر. بعبارة أخرى، إذا متّ أنت، فهو ليس موتي". إن الأفراد، المعزولين بشكل حتمي، لا يمكنهم سوى أن يقتلعوا الخطوط الفاصلة الأساسية التي تفصل بين الذات والآخر عن طريق الدخول في تجارب مدوخة توفر دوختها الحابسة للأنفاس تماماً الاستمرارية التي يتطلبها الموت. يشتق

باتاي إلى حد كبير هذا الجدل بين الاستمرارية والانقطاع من فيلسوف عصر التنوير ج. و. ف. هيغل Hegel الذي يسبر الفرق بين التماثل والاختلاف في كتابه **فينومينولوجيا الروح** Phenomenology of spirit (1807). على كل، خلافاً لهيغل، فإن باتاي هو إلى حد كبير جداً مفكر قرن عشريني في تحديد موقع جدل الرغبة هذا، ليس بالضبط في الخط الفاصل بين الذات والآخر بل في الإواليات الايروتيكية التي تولد التوتر بين الإثنين. مثلما أن فرويد كان يعتقد أن الجماع الجنسي الغيري يضم معاً الطاقتين النفسيتين المتصارعتين للحياة والموت، كذلك ايضاً فإن باتاي يقيم توازيات مع التكاثر البيولوجي ليكشف كيف تلتقي هاتان القوتان المتصارعتان. يلاحظ باتاي أنهما قد "تتحدان" رغم أن المني والبويضة يبدآن بكيانين منقطعين، ما يمكّن كياناً جديداً من المجيء "إلى حيز الوجود" من "الموت واختفاء الكائنات المستقلة" (Bataille 1962:14). على هذا الأساس، يتفحص أنماط الايروتيكية الجسدية، والعاطفية والمطقسنة التي توفر "شعوراً بالاستمرارية العميقة" في عالم يبقى فيه كل كائن بشري خلافاً لذلك وحيداً على نحو مكرب (Bataille 1962:15).

يسلط باتاي الضوء بالشكل الأوضح على الخصومات المنهجية بين الرغبة والموت عن طريق سبر بنيتين مترابطتين مشتركتين بين الثقافات ما قبل التاريخية والكلاسيكية والحديثة: الأولى،

دلالة التابوهات (المحرمات) والانتهاك، والثانية، التماس الشديد بين المقدس والمدنس. إن باتاي، الذي استوعب الأبحاث الأنثروبولوجية لمارسل موس (1872-1950) Marcel Mauss، يلاحظ أن التابوهات تفيد بشكل مزعوم في إزالة العنف من المجتمع. في حضارات كثيرة، كما يلاحظ، توجد تابوهات منهجية على القتل والاغتصاب والزنا. لكن هذه التابوهات لا يمكنها أن تؤدي وظيفتها بنجاح إلا عندما يعترف الأفراد بان هذه التحريمات بحاجة إلى أن تُنتهك. لا يمكن للتابو أن يبقى في مكانه إلا عن طريق خرقه. رغم أن باتاي ليس مهتماً على نحو خاص بابتكار نموذج للكبت الفرويدي، فإن رؤيته للثقافة تتبع جزئياً المسارات النظرية للهو المضطرب لفرويد بالإلحاح على أن الدوافع الطبيعية للإنسان إلى العنف يجب في نهاية المطاف أن تتمرد على القيود التي يفرضها العرف (Bataille 1962:69). مرة تلو الأخرى، يلح على أن التابوهات تكثف التمرد الايروتيكي، نظراً لأنها تتوسل تحديداً الموت الرمزي الذي تحرمه. ليس هذا فحسب، بل إن التابوهات غالباً ما تدل على أن اللذة الجنسية قذرة، مخجلة، آثمة ونجسة. هذا هو رأي باتاي: "لا تستطيع نساء كثيرات أن يصلن إلى الذروة بدون أن يتظاهرن لأنفسهن بأنهن يتعرضن للاغتصاب" (Bataille 1962:107). لذلك، فإن الايروتيكية،

التي تتلف عن طريق العنف الانتهاكي، تنطوي في نهاية الأمر على موت رمزي يؤمن حياة التابو.

لكي يؤكد الحركة المتناقضة بين التابو والانتهاك، يشدد باتاي الانتباه في كثير من الأحيان على كيف تكون هذه البنية ظاهرة بوضوح في الطرق التي نظمت بها حضارات الماضي المقدس والمدنس. إذ يزعم أن التضحية الطقسية تمكننا من أن فهم كيف أن الثقافات تنشط أفعالاً تكون محرمة في كل الأوقات الأخرى. يلاحظ باتاي أنه، في التضحية الطقسية بالحيوانات أو البشر، فإن الثقافة تقتل ما نجحت في ادخاره، وبذلك تصنع هبة من ذاك الفائض المكَتسب. بالفعل، إن هذا النوع من التضحية أدخل "الحياة والموت في تناغم، مانحاً "الموت فورة الحياة"، والحياة خطورة ودوخة الموت المنفتح على المجهول" (Bataille 1962:21). على كل، إن الثقافة الحديثة تجد من الصعب عليها أن تفهم هذه الدينامية. لماذا؟ الجواب، كما يراه، يكمن في الطقس المسيحي. فالمسيحية، كما يجادل، قد جعلت من الصعب على نحو واضح على الثقافة الغربية الحديثة أن تستوعب كيف ولماذا ترتبط الايروتيكية ارتباطاً وثيقاً بشعائر الانتهاك، نظراً لأن هذه الديانة المضادة للوثنية ترفع التضحية إلى مستوى رمزي كلياً. "مهما كنا نجد رمز الصليب استحواذياً" يكتب باتاي "فإن القداس [المسيحي] لا يُماهى مباشرة بالتضحية الدموية" (Bataille 1962:89). من

النادر، إن حصل ذلك بالمرة، أن يعترف المسيحيون الممارسون بأن تمجيد القربان المقدس يحمل بقايا الأعياد الدينية الوثنية الأقدم عهداً التي تتضمن الكانيبالية [أكل لحوم البشر] الطقسية وسفك الدم. يلاحظ باتاي أن الصَلب، الذي يقع في بؤرة القداس المسيحي، يمكن النظر إليه بحد ذاته بوصفه انتهاكاً للتابو يسعى إلى مناغمة المقدس والمدنس. مع ذلك فإن المسيحية تفعل أقصى ما بوسعها لفصل تفسيرها للصلب عن التراثات الوثنية. رغم أن الطقس الديني المسيحي يصف جريمة قتل المخلّص بوصفها felix culpa (الغلطة السعيدة)، فإنه يزيل الاستثمار الايروتيكي في الكسر القرباني للتابو. لذلك فإن المعالجة المسيحية للتضحية تشير إلى قضيتين مترابطتين: (1) كيف يمتص القداس المسيحي ويحيّد الممارسات الوثنية التي يدينها؛ و(2) كيف أن التعاليم المسيحية تقطع الصلة بين الايروتيكية والألوهية. لذلك، إذا كانت المسيحية تجمع رمزياً ما بين المقدس والمدنس، فإنها لا تفعل ذلك إلا بفصل الدين والرغبة أحدهما عن الآخر. فالتقوى وحدها، وليس الايروتيكية، هي ما يقود المسيحي نحو الاستمرارية التي يعد بها اللانهائي. ليس مفاجئاً أن باتاي يؤمن بأن هذا التشديد على التقوى له تبعات مؤذية على نحو خاص بالنسبة للطريقة التي تتصور بها الثقافة العلاقات المعذبة بين الجنسانية والموت.

بحسب باتاي، فقد أقنعنا الموقف المسيحي بأن الاستمرارية المفقودة التي نتوق إليها تقع فقط في الحياة الآخرة الخالدة الموعودة لأولئك الأتقياء. لكن التقوى المسيحية، كما يلاحظ باتاي، ببساطة لم يكن مقدروها أن تنجح في شمول كل الرغبات من أجل الاستمرارية. رغم أن المسيحية تبنت الكبت الصارم للمارسات النجسة المشتقة من العصور الوثنية، فقد فشلت في تطهير كل جوانب البشرية. نظراً إلى أن فيض الطاقة الليبيدية لم يكن بالإمكان استيعابه عن طريق التشديد المسيحي على الانتهاك الرمزي وحده. كنتيجة لذلك، فإن هذا الشكل من الدين المأسس "عمّق درجة الاضطراب الحسي عن طريق حظر الانتهاك المنظم" (Bataille 1962:127). بعبارة أخرى، كلما سعت المسيحية إلى تطهير العالم من الخطيئة، تعاظم الضغط القائم على القدرة المميتة للرغبة الجنسية على الانتهاك. باختصار، يعتقد باتاي أن المسيحية تحمل عبء المسؤولية عن السبب في أن الجنسانية قد ارتبطت بالعار والقذارة وحتى بالكراهية.

في ظل هذه الشروط المروعة، يجادل باتاي، ليس مفاجئاً أن النساء يصبحن موضوعات الرغبة الأكثر تعرضاً للشتم وبالتالي تسبغ عليهن الصفة الايروتيكية. رغم أن باتاي بإطلاقه مثل هذه المزاعم غالباً ما يبدو أنه يكرر الأحكامِ المسبقة للثقافة البطريركية، فإنه ينوه إلى أنه "من الخطأ تماماً القول إن النساء

هن أجمل أو حتى مرغوبات أكثر من الرجال" (Bataille 1962:131). هذا التعليق يشير إلى أن باتاي مدرك لكيف تبني الثقافات القيم الاعتباطية للجمال والقبح. مع ذلك، في الوقت نفسه، فإن حساسيته لعارضية القيم الثقافية لا تقوده أبداً إلى التركيز على ما يمكن أن يقتضيه الإضفاء الذكوري للصفة الايروتيكية على الجمال الأنثوي بالنسبة للرغبات. بهذا الخصوص، يصبح الانحياز الذكوري لمناقشته جلياً عندما يتفحص "البغاء الوضيع" (بدلاً من العمل الذي تؤديه المحظية العالية الأجر) (Bataille 1962:134). بالانكباب على البذاءة والانحلال والقذارة المرتبطة بالبغايا "الوضيعات"، يؤكد باتاي أن هذه الصفات تحديداً هي التي تمد الرجال بالسبيل الذي يؤدي إلى الاستمرارية القاتلة. إذ يلاحظ أن عاملة الجنس تؤدي وظيفة تنطوي على مفارقة: إنها "الموضوع الايروتيكي" erotic object الذي "يقتضي إبطال حدود كل الموضوعات" (Bataille 1962:130). بناء على هذا الرأي، فإن الجنسانية الغيرية الذكرية تتطلب موضوعاً جنسياً أنثوياً، ليس للالتحام مع إمرأة، بل للالتحام مع الموت. في السيرورة، يتم إلغاء الموضوع الجنسي الأنثوي. لذلك، من منظور الرجل، تصبح "البغي الوضيعة" التجسيد الرمزي للموت.

الآن ينبغي أن يكون واضحاً أن تفسير باتاي الأنثروبولوجي إلى حد كبير للرغبة يعمل ضمن نظام تراكم وإنفاق، يكون فيه

الحياة والموت قوتين متضادتين تتمحوران حول منظومة من المحرمات والانتهاكات. حتى رغم أن باتاي لا يعترف إلا في الحد الأدنى بالاهتمام الفرويدي بالعائد الاقتصادي للطاقات النفسية المكبوتة، فإن كتابته في جزء كبير منها تشاطر الاهتمام القوي الذي يوليه التحليل النفسي لكبح وتحرير القوى الجنسية. لقد شرح الفصل الثاني بشيء من التفصيل كيف أن النظرية التحليلنفسية، من خلال أعمال لاكان، تتبع فكرة أن الرغبة تنشأ من الإحساس بالنقص الذي يتوق إلى الكمال، فقط ليكتشف أن مثل هذا التوق لا يمكن تحقيقه أبداً. لكن الاقتصادات الليبيدية التي يبنيها كل نموذج على حدة قد فتنت عدداً من المنظرين اللاحقين بكونها عنيدة. يجادل بضعة كتاب لاحقين الاعتقاد بأن الجنسانية تُبنى إما على نواقص تتطلب تعويضاً طاقياً أو على محظورات ثقافية يجب انتهاكها طقسياً. ظهرت بضعة أعمال في فرنسا خلال السبعينات تشكك على نحو جدي في فرضيات فرويد ولاكان وباتاي على التوالي. كل دراسة بدورها تسعى إلى خلق أطراً بديلة لأجل دراسة المبادئ الاقتصادية المحركة للرغبة الجنسية.

ربما كان التحدي الأكثر إثارة للجدل بالنسبة للمنظرين الأوائل الذين طرحوا الرغبة في علاقتها بالنقص يبرز في كتاب جيل دولوز Gilles Deleuze وفيلكس غواتاري Felix Guattari المعنون: **أوديب المضاد: الرأسمالية والانفصام** - *Anti*

Oedipus: Capitalism and Schizophrenia (1984 [1972]) يعلن دولوز وغواتاري، اللذان أغاظهما دافع الموت الفرويدي أنه مبدأ يدعم أسطورة فرويد القمعية المركزية للتحليل النفسي. إن دافع الموت الفرويدي، كما يزعمان، يوجد ضمن دائرة مغلقة تحبس الذات. "إذا كان فرويد يحتاج الموت كمبدأ"، كما يكتبان، "فإن هذا بفضل متطلبات الازدواجية التي تصون التضاد الكيفي بين الدافعين (أنت لن تفلت من الصراع) (Deleuze and Guatteri 1984:332). إنهما يلحان باستمرار على أن تنظير فرويد لعقدة أوديب يظل متواطئاً مع البنى الرأسمالية التي تتطلب صوناً للأسرة النواة. فبدلاً من تقديم تفسيراً لكيفية إطلاق الرغبات الجنسية فإن التحليل النفسي في نظرهما يُخضع الايروتيكية للقوانين الثقافية المعاقبة: "بدلاً من المشاركة في مشروع سوف يحقق التحرر الأصيل، فإن التحليل النفسي يلعب دوراً في عمل القمع البرجوازي على أعلى مستوياته، أي أنه يبقي البشرية الأوربية مسخرة لنير الوالد ـ الوالدة ولا يبذل أي جهد لحل هذه المشكلة مرة وإلى الأبد.(Deleuze and Guatteri 1984:50) . إنهما يؤمنان بأن الفكر الفرويدي واللاكاني، في ادعائه أن الولد يجب أن يمر عبر الصراع الأوديبي ليصبح شخصاً فاعلاً على نحو تام، إنما يرفض أن يسبر الرغبات الممكنة التي يمكن أن تسبب انهيار المثلث الأوديبي الساجن، مثلث البابا والماما والأنا" (Deleuze

and Guatteri 1984:101) . إن الدراما الاوديبية، يكتبان، هي شكل لا غنى عنه من أشكال "الابتزاز": إما أن تنظم الصفة الأوديبية للجنسانية الطفولية أو تتخلى عن كل مواقع الجنسانية" (Deleuze and Guatteri 1984:100).
كيف، إذاً، يقترح دولوز وغواتاري أن نتحاشى التصاميم الساجنة لأوديب؟

إن مشروع **أوديب** المضاد *Anti-Oedipus* هو القلب الكامل رأساً على عقب لكل النماذج النظرية التي تزعم أن الرغبة تقوم على النقص lack. إنهما، في بداية تحليلهما المتحدي، يطلقان الإعلان الكاسح القائل أن "المنطق التقليدي للرغبة خاطئ كله منذ البداية"(Deleuze and Guatteri 1984:25). من اللحظة التي انخرط فيها الغرب في "المنطق الأفلاطوني للرغبة"، كما يقولان، تم اتخاذ خيار مغلوط على نحو متعمد بين "الإنتاج" و"الاكتساب". منذ أن اقترف أفلاطون هذا الخطأ الفادح، كما يبدو، وُضعت الرغبة على نحو مغلوط على جانب الاكتساب، مرغمة إيانا على نحو مضلل على الاعتقاد بأن النقص هو الذي يحفز الرغبة. رغم أنهما يسلمان بأن ثمة منظوراً بديلاً يمكن إيجاده في كتابات فيلسوف عصر التنوير ايمانويل كانط (1724 -1804) Immanuel Kant، يلحِ دولوز وغواتاري على أن المواقف النظرية حتى تاريخه تقريباً تفترض أن الرغبة تعني "انعدام الموضوع الحقيقي". إنهما، إذ

قرأا هذا الفرع من الفكر الغربي مرة تلو الأخرى، شرعاً في إثبات أن الرغبة هي مبدأ إنتاجي صراحة. حتى على مستوى الخيال النفسي، كما يجادلان، فإن الرغبة يبدو أنها تملك قدرة هائلة على إنتاج الموضوعات لإشباع الاشتهاءات. بمتابعة هذه النقطة، يجادل دولوز وغواتاري بأنه، بما أن الرغبة تنجح في إنتاج عدداً كبيراً من الموضوعات لأجل ذاتها، فيمكننا بصعوبة أن نفهمها على أنها تفتقر إلى أي شيء على الإطلاق. في الحقيقة تكمن المشكلة مع التحليل النفسي، كما يريانه، في الرأي المغالط القائل بأنه يوجد في الواقع موضوع مفترض يجب على الرغبة أن تنطلق منه بوصفه نقصاً. بحسب تفكيرهما، فإن الرغبة تولّد لنفسها موضوعات لا تعد ولا تحصى تحديداً بما يكفي لكي تملك ذاتاً. "الرغبة لا تفتقر إلى أي شيء"، يقولان، "إنها لا تفتقر إلى موضوعها. إنها، بالأحرى الذات الذي يكون مفقوداً في الرغبة، أو الرغبة التي تفتقر إلى ذات ثابت" (Deleuze and Guatteri 1984:26). إن كتاب **أوديب المضاد** يحثنا على الاعتراف بأن وهم الذات الثابت لا يتحقق إلا من خلال القانون الكابت المدخر في أوديب. إذا أطاح المرء بأوديب، كما يجادلان، عندئذٍ يمكن أخيراً أن يفهم كيف تكون الرغبة منتجة أساساً، بدلاً من كونها مفتقرة. علاوة على ذلك، يعلنان أن الرغبة تنتج **موضوعات حقيقية** real objects، وليس موضوعات وهمية. طوال مناقشته المديدة

يبقى كتاب أوديب المضاد وفياً لنظريته بتوليد مقداراً هائلاً من النص المتكرر غالباً ليشرح كيف ولماذا ترتبط الرغبة بكل علاقات الإنتاج الاجتماعي. بهذه الطريقة، يسعيان إلى ربط العالم المادي والليبيدو في شكل واحد وبالشكل نفسه.

لفهم القدرة الإنتاجية الواضحة للرغبة، يجادل دولوز وغواتاري بأننا بحاجة إلى فصل الطاقات الليبيدية عن الذات والتفكير بدلاً من ذلك "بالآلات الراغبة" desiring-machines، وهو مجاز ضد إنساني يمنعهما استراتيجياً من ربط فكرتهما بالمفهوم التقليدي للجسد العضوي المحدد. إن الرغبة المعترف بها بوصفها دفقاً لا يمكن إيقافه (لا يسألان عن مصدره)، تظل بالنسبة لدولوز وغواتاري في حركة دائمة، تسير في قنوات متنوعة تتوالد وتتضاعف، تتفتت وتعاود التشكل، تتخذ دوماً هيئات وأشكالاً غير متوقعة. "فالرغبة"، كما يعلنان، "تجمع على نحو ثابت التدفقات المستمرة والموضوعات الجزئية التي تكون بحكم الطبيعة متشظية ومفتتة" (Deleuze and Guatteri 1984:5). إن الرغبة، التي تفتقر إلى الذات أكثر مما تفتقر إلى الموضوع، تصل على نحو غير شخصي آلة ايروتيكية بأخرى، مستنبطة بشكل مستمر دارات متجددة يمكنها أن تدور من خلالها. فعلى صفحة تلو الأخرى، يصور دولوز وغواتاري هذه السيرورة بوصفها مسألة "إيلاج" plugging in. الرغبة بالنسبة لهما مثل الكبلات والسوكات

[المآخذ] التي تنقل الكهرباء، تنتقل في شبكات سارة كثيرة جداً، أكثر من أن تحتويها أسطورة أوديب فرويد، أو كسر باتاي القرباني للتابوهات: "إن الإشباع الذي يمر به الرجل المهني المتعدد المهام عندما يولج شيئاً في سوكة كهربائية أو يحول جدول ماء يمكن بشق النفس تفسيره بلغة "لعب دور الماما والبابا"، أو بلذة انتهاك التابو" (Deleuze and Guatteri 1984:7). برأيهما، يسمح "الايلاج" للرغبة بالتدفق بطرق غير متوقعة. مع ذلك فإن مفهوم "الايلاج" يبدو أنه يحرف اهتمامهما بالعمليات المتشعبة للرغبة. حتى لو كان دولوز وغواتاري استفزازيين في استعمالهما للمجاز، فإن الصلة التي يريدان شرحها من خلال المقابس والسوكات تكشف بالتأكيد عن أكثر من نزعة قضيبية متبقية في فكرهما. إن هذا "الايلاج"، مع ذلك، ليس سيرورة مستمرة. فهما يجادلان بأن الرغبة لا تنتقل بالكامل بدون انقطاع. كلما تعمقنا في كتاب **أوديب المضاد**، اتضح أن ثمة قوة تعاكس الطاقات الكثيفة الإنتاجية للآلة الراغبة.

إنهما يطلقان على القوة التي تقاوم القوة القهرية للآلات الراغبة اسم "جسد بلا أعضاء". فهذا جسد "عديم الاعضاء يمكن أن يتخذ تمظهرات مختلفة كثيرة، باشكال مليئة أو فارغة، كثيفة أو مستنفدة على نحو متنوع. في شرح لما يعنيانه بهذا المصطلح المفارق، يصف دولوز وغواتاري الجسد بلا أعضاء

بأنه لا إنتاجي على نحو مميز. إنهما، إذ ينكران التفسيرات اللاكانية للجسد بوصفه "عدماً أصلياً" يعلن عن نفسه فقط "كإسقاط تخيلي"، يلحان على أن الجسد بلا أعضاء يوجد "بلا خيال" (Deleuze and Guatteri 1984:8). إنهما يؤكدان أن الجسد بلا أعضاء يصد الآلات الراغبة، نظراً لأنه يهدف إلى الركود بدلاً من الجريان. خلافاً للذات البشري، يميل الجسد عديم الأعضاء إلى أية ظاهرة تحبس أو تعيق الرغبة. ومثالهما الرئيس هو الرأسمالية. "فرأس المال" يزعمان، "هو في الواقع الجسد بلا أعضاء الرأسمالي، أو بالأحرى أعضاء الكائن الرأسمالي" (Deleuze and Guatteri 1984:10). بعبارة أخرى، إن رأس المال يستولي على القدرة الإنتاجية للرغبة إلى سطحه، ويكون ناجحاً للغاية في امتصاص هذه الطاقات التي تقدم نفسها على نحو إعجازي بوصفها أصل الإنتاج. بتجنيد الرغبة لغاياته المتغطرسة الخاصة به، يوحي رأس المال بأنه، وليس الرغبة التي تغذي طاقة العمل، هو القدرة الإنتاجية الوحيدة. إن التحليل النفسي، كما يعتقدان، يفعل الشيء نفسه إلى حد كبير. مثلما أن رأس المال يتولى ويصلِّب التدفقات الراغبة للكدح البشري، كذلك أيضاً يصبح الذات البشري في المخطط الأوديبي لفرويد مقاوماً للحركات المتعددة للطاقة الليبيدية. "الجسد التام بلا أعضاء"، كما يكتبان "يتم إنتاجه كإنتاج مضاد antiproduction، أي أنه يدخل ضمن

السيرورة بحد ذاتها لأجل غرض وحيد ألا وهو رفض أية محاولة لفرض أي تثليث triangulation [أوديبي] عليه يقتضي ضمناً أنه قد أُنتج من قبل والديه" (Deleuze and Guatteri 1984:15). بما أن عقدة أوديب تنطوي على رفض الرغبات في الوالدين، يؤكد دولوز وغواتاري أن الذات الفرويدي يخلق الوهم الرهيب وهو أنه قد حرر نفسه أخيراً من الآلات التي تبقي دارات الرغبة في حالة شغالة. حتى رغم أنهما يسلمان بأن لاسطورة أوديب فرويد على الأقل فضل التلميح إلى الصراعات النفسية الكثيرة التي تشحن الآلات الراغبة بالطاقة، فإن دولوز وغواتاري يعنيان ضمناً أن نظريته هي في نهاية المطاف جسد آخر بلا أعضاء، نظراً لأنها تعوق وتقاوم الحركات الليبيدية الفوضوية للرغبة الواضحة في كل مكان في العالم. في الحقيقة، بالنسبة إليهما، ثمة شخصية واحدة على وجه الخصوص تجعل القيود [المفروضة] على أوديب واضحة على نحو كبير. هذه الشخصية المعنية هي الانفصامي schizophrenic.

إن عمل دولوز وغواتاري، المنطلق بطرق كثيرة من الحركة المضادة للطب النفسي للستينات، يمجد مقدرة الفصامي على "خلط كل الشيفرات" (Deleuze and Guatteri 1984:15). "فالفصامي الخارج في نزهة"، يعلقان على نحو جدير بالتذكر، "هو نموذج أفضل من العصابي على طاولة

المحلل [النفساني]" (Deleuze and Guatteri 1984:2) . بالاتصال الأبدي مع العالم الخارجي، تحقق الشخصية التي يختصرانها بكلمة "schizo" بالضبط ما لا يستطيع تحقيقه الذاتُ المؤودب Oedipalized. هذا، على الأقل، موقف غير تقليدي للتبني فيما يتعلق بالشيزوفرينيا.[انفصام الشخصية]. مع ذلك لأنهما يتخذان وجهة النظر المضادة للحدس حول المرض العقلي يشعر دولوز وغواتاري بأنهما حران في كشف كيف أن "الشيزو" [الفصامي] يمثل انعتاق الرغبة:

> *"كم كان من المكن أن يُصور الفصامي بوصفه الشخص التافه التوحدي - المفصول عن الواقع والمقطوع عن الحياة - الذي غالباً ما يظن أنه كذلك؟ لا بل ما هو أسوأ: كيف يمكن للمارسة الطبية النفسية أن تكون قد جعلته نوعاً من الشخص التافه، كيف يمكن أن تكون قد اختزلته إلى هذه الحالة من الجسد بلا أعضاء الذي أصبح شيئاً ميتاً - هذا الفصامي الذي سعى لأن يبقى عند تلك النقطة التي لا يمكن احتمالها حيث العقل يلامس المادة ويعيش كثافتها، وتحديداً، يستهلكها؟".*

(Deleuze and Guatteri 1984:20)

بدلاً من رد "الفصامي" إلى عالم آخر، فإنهما يؤيدان هذه الشخصية بوصفها "إنساناً حراً غير مسؤول، متوحداً ومبتهجاً، قادراً في النهاية على قول وفعل شيئاً بسيطاً باسمه الخاص، بلا استئذان" (Deleuze and Guatteri 1984:131). يعبر "الفصامي عن رغبة "تفتقر إلى اللاشيء". وهكذا يستنتجان: "لقد كف ببساطة عن كونه خائفاً من أن يصبح مجنوناً".

في عملهما الدليلي، **ألف حلبة: الرأسمالية والشيزوفرينيا** *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schiophrenia (1987[1980])*. يعود دولوز وغواتاري مرة أخرى إلى القدرة التحريرية "للشيزو" الراغب، مركزين هذه المرة على الحاجة إلى "التحليل الفصامي" Schizoanalysis كمقابل للتحليل النفسي psycholonalysis. ففي حين أن التحليل النفسي الفرويدي"يقيم سلطته الدكتاتورية على تصور دكتاتوري للعقل اللاواعي، فإن التحليل الفصامي" يعامل العقل اللاواعي بوصفه نظاماً لا مركزياً (Deleuze and Guatteri 1984:18). فعن طريق تطوير الميل اللامركزي للعقل اللاواعي والشبكة الآلية الرغبية، يستخدمان مع ذلك مجازاً آخر يسلط الضوء على التكافؤ المتعدد الإنتاجي للطاقة الليبيدية. المجاز المقصود هنا هو الريزوم Rhizome [الجذمور]. فالريزوم وهو جذر بلا خيوط [شعيرات ماصة] يتحرك في كل الاتجاهات، يفيدهما كتشبيه يحرف البنى "الشجرانية" الشاقولية التي

يعتقدان أنها قد هيمنت على نحو ضار على الفكر الغربي، وخصوصاً التحليل النفسي الفرويدي. "لقد مللنا من الأشجار" يعلنان، "يجب أن نتوقف عن الإيمان بالأشجار والجذور والجذيرات. لقد جعلتنا نعاني كثيراً" (Deleuze and Guatteri 1987:15). إن المنظومات الشجرانية" كما يتم إعلامنا، "هي منظومات هرمية [مراتبية] ذات مراكز أهمية وتذويت" (Deleuze and Guatteri 1987:16). رغم أنهما يجادلان بأن الريزوم ليس نقيضاً بالكامل للشجرة (توجد عقد تشجّر arborescence في الريزومات، وتفرعات ريزومية في الجذور) يظل الريزوم غير مقيد بالاستبداد الموجه من الأعلى إلى الأسفل الذي ينسبانه إلى نموذج الشجرة ـ الجذر. إن الريزوم، إذ لايمتلك بداية ولانهاية، ربما من الأفضل أن ينظر إليه بوصفه منتصفاً معلقاً، ذا "تعدديات خطية" (Deleuze and Guatteri 1987:20.21). إن خطوط الانطلاق التي لا يمكن التنبؤ بها للريزوم، التي تعمل عن طريق "التغير، التوسع الغزو، الأسر، الفروع"، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالجنسانية. ففي نظريتهما، يمثل الريزوم كيف تزدهر الرغبة على حلبة من الشدة: السهل الأفقي بلا مركز تنتج عليه الجنسانية تنقلاتها المصادفية التي لا تعد ولا تحصى.

قد يبدو أن "التحليل الفصامي" والريزوماتيك" [العلم الجذموري] يعملان على هذا المستوى العالي من التجريد

بحيث لا يسع القارئ إلا أن يتعجب من المدى المعرفي أو السياسي الذي يمكن أن يصل إليه كل من المفهومين. لكن عمل دولوز وغواتاري المؤثر كان ذا شيء من الأهمية بالنسبة للمنظرين النسويين الباحثين عن بدائل للنزعة الفالوسية الشجرانية المنقوشة في عقدتي أوديب والخصاء لدى فرويد و"اسم الأب" اللاكاني. تلاحظ اليزابيث غروس Elisabeth Grosz، أن دولوز وغواتاري كانا، لبعض الوقت، يحتكمان قليلاً إلى الاستعلام النسوي، نظراً لأن كتاب **أوديب المضاد** يمجد الكتابات الجنسوية المثيرة للجدل لـ د.هـ.لورنس وهنري ميلر لدعم هذا النموذج الآلي للرغبة (أعمال كل من ميلر ولورنس، من المهم أن ننوه، تتعرض للنقد الشديد بسبب جنسويتها sexism التي لاتغتفر في كتاب كيت ميليت Kate Millett النسوي الهجومي المؤثر **السياسة الجنسية** *Sexual poitics*، المنشور في عام 1970). مع ذلك، كما تلاحظ غروس، فإن عمل دولوز وغواتاري يحمل بعض التشابهات مع مشروع المنظرة النسوية الفرنسية لوس ايريغاراي Luce Irigaray (انظر الصفحات 110– 113)، وهي كاتبة سعت على نحو حثيث لإبطال المنطق الفالوسي [القضيبي] للفكر الفرويدي. تعتقد غروس أن دولوز وغواتاري يعدان من بين المحللين القلائل للجنسانية الذين يحذون حذو فيلسوف الفرن السابع عشر باروخ سبينوزا (1677–

1632)، Spinoza في عدم التسليم بأن الجسد هو بمثابة الموقع للذات الواعي. بالفعل، بإعادة مفهمة العلاقة بين الأجساد والرغبات يمد دولوز وغواتاري النسوية بالفرصة لتخيل الجسدية من جديد:

> *"إن مفهوم دولوز وغواتاري للجسد بوصفه سلسلة متقطعة، غير مجملة من السيرورات، والأعضاء، والتدفقات والطاقات، والمواد الجسمية والأحداث اللاجسمية، والكثافات والآماد قد يكون ذا صلة كبيرة بأولئك النسويين الذين يحاولون إعادة تصورة الأجساد، وخصوصاً أجساد النساء، خارج الاستقطابات الثنائية المفروضة على الجسد عن طريق تضادات العقل/ الجسد، الطبيعة/ الثقافة، الذات / الموضوع والداخلي / والخارجي".*
>
> ***(Grosz 994:193-4)***

مما له دلالة خاصة بالنسبة لغروس هو الأقسام الأساسية من كتاب **ألف حلبة** *A Thousand Plateaus*، المكرسة لمفهوم "الصيرورة امرأة". بدلاً من حصر مفهوم "المرأة" بجسد مجنّس sexed يعرّف ذاتاً مؤنثاً، يُطوّر دولوز وغواتاري اثنين من مصطلحاتهما التحليلية الريادية لشرح كيف أن الطاقات الليبيدية الأكثر تبدداً هي طاقات جزيئية، molecular في

حين أن الطاقات التي تقاوم التكتل في كليات هي طاقات كتلية molar. في سياق "الصيرورة امرأة"، يريان أن الطاقات الجزيئية يمكن أن توصف بأنها "أنوثات مصغرة" microfemininites نظراً لأن هذه الكثافات المذررة atomized تنتشر بشكل ريزومي عبر الحقل الاجتماعي. أما التشكيلات الكتلية، بالمقارنة، فهي التي تعرّف "المرأة بشكلها، المحبو بالأعضاء والوظائف والمخصوص بذاتٍ" (Deleuze and Guatteri 1987:275-6). على كل، بيت القصيد هو أنه لا يوجد تمييز جاهز وسريع بين الجزيئي والكتلي، نظراً لأن طاقتيهما تخرقان إحداهما الأخرى. "مما لاشك فيه"، يلاحظان، أن "البنت تصبح امرأة بالمعنى الكتلي أو العضوي". لكن، في الوقت نفسه، "لا تنتمي البنات إلى فئة عمرية، أو جنس أو مرتبة، أو مملكة: إنهن ينسللن في كل مكان، بين المراتب والفصول. والأعمار والأجناس (Deleuze and Guatteri 1987:276-7). لذلك، بالمعنى الكتلي، حتى لو كانت البنات ستصبحن نساء، فإن القوى الأنثوية المشهودة في "الصيرورة امرأة" تنتج قدراتهن الجزيئية في كل حقول الثقافة. في استعراض لهذا الجدل بين التصورين الكتلي والجزيئي للأنوثة، ترى غروس أنه يواجه النظرية النسوية بمأزق. فمن ناحية أولى، إن التفكير التجريبي من هذا النوع له الفضل في تحرير مقولة "المرأة" من مسألة التجنيس sexing

التشريحي. مع ذلك من ناحية أخرى، فإنه يحرر الأنوثة في مثل هذه الحالة من الصيرورة المبعثرة أو عديمة الشكل بحيث أن هذه الفكرة يمكن ببساطة أن تفيد في طمس أو تهميش كفاحات النساء. إن دولوز وغواتاري، في جوانب عديدة، هما صلبان للغاية في تفكيك البنى "الشجرانية" و"الكتلية" التي تتمتع بمثل هذه السطوة في العالم بحيث يصبح من الصعب أن نفهم بالضبط كيف تُدار الحملات السياسية وفق خطوط "ريزوماتية" و"تحليلفصامية". سيظن القارئ المتشكك بلا ريب أن **أوديب المضاد** و **ألف حلبة** هما ببساطة كراسان تحرريان مثاليان فقدا كل اتصال مع الفعل البراغماتي والعالم المادي، بغض النظر عن مدى انكبابهما على الرأسمالية.

يمكن سوق تهمة مماثلة ضد كتاب **الاقتصاد الليبيدي** *Libidinal Economy* من تأليف جان ـ فرانسو ليوتار Jean-Fracois Lyotard، وهو عمل تجريبي يعكس بقوة صدى كتاب **أوديب المضاد** ونال شهرة عندما ظهر لأول مرة عام 1974 بسبب مناقشته لكيف فشلت كتابات ماركس في تحليل استثماراتها الليبيدية الخاصة. يعيد ليوتار صياغة التضاد الفرويدي بين دافع الموت ومبدأ اللذة، مسلطاً الضوء بذلك مرة أخرى على الموضوع الذي يشغل اهتمام مؤلفي كتاب **أوديب المضاد**: الإواليات التي ترفع وتخفض كثافات القوة الجنسية. رغم أن كثيراً من كتاب **الاقتصاد الليبيدي** يفترض أن قراءه يمتلكون مسبقاً معرفة عملية

بباتاي وفرويد ولاكان وماركس، من بين منظرين آخرين، فثمة فقرات من هذا الكتاب المكتوبة بشكل مسعور وبعيد عن المودة للقارئ تجعل مشروع ليوتار التلميحي على نحو كثيف واضحاً. يرفض ليوتار، حاذياً حذو دولوز وغواتار، أن يسلم جدلاً بالارتباط التحليلنفسي الدائم بين الرغبة والنقص. بدلاً من تخيل ذاتاً يجب أن يخضع دائماً للنقص الذي يشخصه [ليوتار] على نحو ساخر بوصفه "الصفر الكبير" great zero، فإن ينصح بأن نعتبر قبل كل شيء ارتحال الرغبة بمثابة شريط موبيوس Moebius الأحادي الجانب إنما الدائم الحركة. هذا المجاز الموحي يمنح ليوتار المجال لتحقيق الرغبة خارج الإطار الثنائي للمرجع الذي يبقي الرغبة والنقص مشبوكين في حالة تضاد. فشريط موبيوس، رغم كل شيء، له الفضل في جعل من الصعب تحديد ما هو الجزء الخارجي وما هو الداخلي. من خلال هذا المجاز المحرض للتفكير، يمكننا أن نلمح الأبعاد اللانهائية لهذا الغشاء الهائل "للجسد" الليبيدي:

> *"إنه مصنوع من الأنسجة الأكثر تغايراً، العظم، الظهارة، ألواح الكتابة، الاجواء المشحونة، السيوف، الصناديق الزجاجية، الناس، الأعشاب، قماش الكنفا للرسم. كل هذه المناطق تكون متمفصلة طرفاً إلى طرف بشريط لا قفا له، شريط موبيوس يهمنا ليس لأنه مغلق، بل لأنه أحادي الجانب،*

جلد مويبوس بدلاً من كونه أملس، على العكس، (هل هذا ممكن طوبولوجياً) مغطى بالخشونة، والزوايا، والتجعدات، والتجاويف والتي ستكون عندما يمر على الدور "الاول"، تجاويف، لكن ربما يكون على "الثاني" كتلاً. أما فيما يتعلق بأي دور يكون الشريط فلا أحد يعرف ولن يعرف في الدور الأبدي".

(Lyotard 1993:203)

هنا يتقدم ليوتار بفكرة الغشاء غير المحدود الذي له قدرته على تغيير الشكل إلى حد يشكل سابقة في الآلات الراغبة لدى دولوز وغواتاري. لكن كلما تمعن المرء في كيف يحاول أن يرسم أرضية من أجل استيعاب التبدلات المتواصلة للرغبة، بدا أنه ينشيء تضاريس لا تنطبق "تجاويفها" و"كتلها"، على المبدأ الإنتاجي إلى ما لا نهاية الممجّد في كتاب **أوديب المضاد**. بدلاً من ذلك، فإن "الجسد" الليبيدي لليوتار - ينبغي أن نلاحظ فتواصله المقلوبة المتواترة - ينشر كل تحولاته [انمساخاته] اللانهائية في "دور أبدي"، ما يوحي تقريباً بأنه يمتلك صفة روحية أو جليلة أو حتى متعالية. هذا التأكيد على الأبوية يعني ضمناً أنه، حتى لو قطع ليوتار الصلة بين الرغبة والنقص، فإنه عندئذٍ يصهر الليبيدو بالحياة الدائمة. فالليبيدو،

كما يلح، "لايفشل أبداً في استثمار المناطق"، ولا يستثمر تحت عنوان النقص والاستيلاء. إنه يستثمر بشرط" (Lyotard 1993:4). ربما، مثل روح طليفة" يرفض الليبيدو أن يكون مقيداً بالكامل إلى الجسدية الفانية.

لكن حتى لو بدا أن الليبيدو ينحدر من عالم متعال، فإنه في مخطط ليوتار، مع ذلك، لا يستثمر طاقاته دوماً على مستوى عالٍ بشكل مستمر من الكثافة الوافرة. للإشارة إلى كيف يجب أن تهمد الرغبة في بعض الأوقات يلجأ إلى مفهوم المسرح: وهو مجاز، يطوره في مكان آخر في أعماله، يمده بوسيلة للتمييز بين ظاهرتين قابلتين للفصل، مثل الخشبة والجمهور، لا تكونان مربوطتين ضمن البنية نفسها. في مثل هذه اللحظات مما يدعوه "التمسرح" theatrization، على القضيب الذي يبقي الشريط الموبيوسي دائراً أن يتباطأ، ما يجعل من الممكن رؤية الفارق الغامض بين الخارجي والداخلي، بين جانب وآخر، بين ما يعرفهما على نحو مؤكد بوصفهما "هذا"و "ليس ـ هذا":

> *"كل كثافة، محرقة أم بعيدة، هي دائماً هذا وليس ـ هذا، ليست على الإطلاق من خلال تأثير الخصاء أو الكبت، أو الالتباس، أو مأساة تُعزى إلى الصفر الكبير [أي العدم]، بل لأن الكثافة تتعلق بحركة لا تركيبية، أكثر أو أقل تعقيداً، لكنها بأي حال سريعة للغاية بحيث أن السطح المتولد في كل*

نقطة من نقاطها، في الوقت نفسه هو هذا وليس هذا. مع ذلك لايمكن للمرء أن يقول عن أية نقطة أو أية منطقة، مهما كانت صغيرة، ما تكونه، لأن هذه المنطقة أو هذه النقطة لم تختف قبلئذٍ فحسب عندما يدعي المرء أنه يتكلم عنها، بل، في اللحظة المنفردة أو اللازمنية من القطع الكثيف تكون إما النقطة أو المنطقة قد غلفت من الجانبين في وقت واحد"

(Lyotar1993:13)

نظراً للسرعة التي ترفع وتخفض بها الرغبات كثافاتها، ليس من المفاجئ ربما أن هذا المقطع يواجهنا بمفارقة ظاهرية. هنا يعلن ليوتار أنه، في اللحظة ذاتها التي ينفصل فيها "هذا" عن "اللاهذا"، يظل من المستحيل معرفياً القول إن هذه السيرورة قد وقعت بالفعل، لأنه ما إن يسعى المرء إلى تمييز الفارق بين الاثنين حتى يعاودا انطواءهما أحدهما في الآخر، يعيدان ابتكار طاقتيهما في مكان آخر.

كيف، إذاً، يمكننا أن نعرف أن "الهذا" و"اللاهذا" قد نجحا في التمايز اللحظي في المقام الأول؟ هذا النوع من السؤال في الواقع لا يهم ليوتار، والسبب وجيه. "لماذا تتباطأ حركة الرتاج؟" (Lyotard 1993:25). إن جوابه بارع "نعكس هذا السؤال. فنقول: متى يدور بشدة، لا لماذا؛ فلماذاك ذاتها تنجم

عن دورانه بعنف، إنها تعويضية ونوستالجية. إن حركة الرتاج تتباطأ **لأنه**، وعندئذٍ تكون اللاأنه مكثفة". بعبارة أخرى، إن الاستعلام النظري في حد ذاته يحبس الكثافة الليبيدية لأنه يخلق "المسرح" الذي تزدهر عليه المفاهيم وبنى التمثيل، تُصارع لتمييز ما هو "هذا" وما هو "لا هذا". إنه يطلق على هذا المسعى اسم "العدمية" nihilism. بتفحص هذا المقطع والمقاطع ذات الصلة من كتاب **الاقتصاد الليبيدي**، يلاحظ جيوفري بنينغتن Geoffrey Bennington أن ليوتار يطور نظرية تثير على نحو مفتوح مسألة شرعيتها:

> ***"السيرورة الأولية، الشريط الليبيدي، دافع الموت، ليست قابلة للتمثيل طالما أنها تتجاوز وتسبق البناء التمثيلي بكامله. وطالما أن الاقتصاد الليبيدي Economie Libidinale معني بالتحدث عن الفرديات [الأحداث] وطالما أن اللغة هي حقل العمومية، عندئذٍ لا يمكن إنقاذ موضوعاتها كمفاهيم بدون خيانتها".***
>
> ***(Bennington 1988:28)***

يزعم بنينيغتن أن الاسلوب الـ "**الغندوري**" *dandyesque* اللعوب والعائم، لكتاب **الاقتصاد الليبيدي** يمسرح كيف أنه "لا يمكن أن يوجد تمثيل مباشر لليبيدو ودافع الموت" في أي

مسعى نظري (Bennington 1988:29-30). لذلك يكافح هذا العمل الاستثنائي بقدر المستطاع ضد "المسرح" تحديداً الذي يجب على جهده النظري أن يبنيه حتماً. إن ليوتار، إذاً، لا يستطيع أن ينجو من خيانة الحركات السريعة للطاقة الليبيدية عن طريق تثبيطها في مفاهيم سكونية وتمثيلات متصلبة.

يكتسب انتقاد ليوتار "للعدمية" المتضمنة في المحاولة النظرية لفصل "هذا" عن "اللاهذا" زخماً خاصاً عندما يسلط الضوء على كتاب فرويد ما وراء مبدأ اللذة *Beyond the Pleasure Principle*. يسأل ليوتار، الذي يستفزه هذا العمل بشكل مضطرد: "لماذا وكيف يمكن افتراض المبدأين، مبدأ الحياة ومبدأ الموت، إذا لم يكن بالإمكان تمييزهما من خلال وظائفهما، إذا كانت الكليات المحددة يمكن أن تكون ملائمة للحياة (المتعضيات، التماثيل، المؤسسات التذكارات من كل الأنواع) بقدر ما هي ملائمة للموت (العصابات neuroses والذُهانات psychoses، الحُصارات البارانوئية، الاضطرابات الثابتة المميتة للوظائف العضوية؟" (Lyotard 1993:29). توحي أمثلته المدرجة بين قوسين أن التفريق بين الصفات المنسوبة إلى الحياة وإلى الموت على التوالي ليست اعتباطية فحسب، بل منغرسة أيضاً في بعضها البعض. مثل معظم بنى التفكير الثنائي، فإن لهذا النوع من التضادات ميل، عندما يوضع تحت التمحيص، إلى دمج وحل نقائضها المزعومة، ما يوحي بأن النقيضات الثابتة بشكل مزعوم

تكون معرضة للخطر في أفضل الأحوال. يعلق ليوتار بقوله إن "فرويد كان مدركاً جيداً لهذه المطالب الشكلية". إن فرويد، مثل كل المنظرين، أراد "النظام" في وجه الفوضى الليبيدية. إن خطأ فرويد، كما يبدو، كان بناء منظومة نظرية تفرض تقسيمات مطلقة حيث توجد مزائج ليبيدية لانهائية. بالنسبة لليوتار فإن المشروع الفرويدي برمته أكبر مما ينبغي في طموحاته، يبني صرحاً يعمم على نحو مضلل تشكيلات الرغبة، فاقداً بذلك الاتصال مع الدفقات الدائمة التغير للرغبة. بتصحيح فرويد، يزعم ليوتار أن أفضل وسيلة لتحليل الرغبة تكمن في "تفحص ظاهرة معينة بدقة صبورة، شبه لا محدودة" (Lyotard 1993:30). توحي الأوصاف المجتهدة التي توجد في نثر الروائي الفرنسي مارسيل بروست (1871–1922) Marcel Proust لليوتار بنموذج لأجل هذا النمط من الانتباه التحليلي الدقيق.

أينما تطلعنا في نظريات الرغبة الفرنسية الحديثة، فإن مسائل التفكير حول الليبيدو بالمصطلحات الاقتصادية تلقي مزيداً من الضوء على كيف أن المخططات الكبيرة لأية منظومة نظرية سوف تُهزم في نهاية المطاف عن طريق الرغبة. هذه النقطة تصبح جلية في كتاب الإغواء **seduction** لجان بودريار Jean Baudrillard. هذا الكتاب المنشور في سنة 1979 قد تمثل على نحو واضح الثورة "الجزيئية" لفكر دولوز وغواتاري. لكن في حين أن كتاب **أوديب المضاد** يزعم أن الطاقة الليبيدية

تكون إنتاجية على نحو متواصل، فإن بودريار يحاول أن يذهب أبعد من ذلك بالقول إن الطبيعة الإنتاجية للجنس تحديداً هي التي تضللنا. فبدلاً من الإنتاج، يرفع بودريار من أهمية الإغواء:

> *"قد يلتقط المرء قبسة من كون آخر، مواز (الإثنان لا يلتقيان) مع انحدار التحليل النفسي والجنسانية كبنيتين قويتين، وتطهرهما بكون ذهني وجزيئي (كون تحررهما النهائي). إن الكون لم يعد بالإمكان تفسيره بلغة العلاقات الذهنية والتحليلنفسية، ولا بلغة الكبت واللاوعي، بل يجب تفسيره بلغة اللعب والتحديات والمبارزات، استراتيجية الظاهر ـ أي، لغة الإغواء".*
>
> ***(Baudrillard 1990:7)***

كيف، إذاً، يمكننا أن نفهم "لعب" الإغواء؟ للجواب على هذا التساؤل، يقدم بودريار رداً متناقضاً إلى حد ما على السياسة النسوية. بداية، يزعم أن فرويد كان محقاً في النظر إلى الجنسانية، على أنها فالوسية، ولا يمكن إنكار ذكوريتها. إن حيوات النساء، كما يجادل بودريار، مهددة على نحو ثابت عن طريق النظام الفالوسي. هذه الرؤية تقوده إلى تأكيد كيف أن الخطر بالنسبة للأنثى، في كفاحات النساء من أجل التحرر، "هو أنها سوف تُحبس ضمن بنية تحكم عليها إما بالتمييز عندما

تكون البنية قوية، أو بانتصار يبعث على السخرية ضمن بنية ضعيفة" (Baudrillard 1990:6). بعبارة أخرى، لا يمكن للنساء أن يستفدن من نيل مكانة مساوية [للرجال] في نظام فالوسي، نظراً لأن فعل ذلك من شأنه أن يؤبد ببساطة نظاماً بطريركياً. (يبدو أنه غير مدرك كيف أن النسوية قد انكبت لعقود من الزمن باهتمام على هذه المشكلة). مع ذلك بدلاً من اقتراح كيف يمكن لتحرر النساء أن يحول الهيمنة البطريركية، ينوح بودريار على حقيقة أن النسويين يبدون غير مهتمين بما يرى هو أنها الصفة الأكثر تدميرية المنسوبة إلى الأنوثة: الإغواء. لذلك يُقاد إلى الجزم، بكياسة نوعاً ما، بأن حركة النساء "لا تفهم أن **الإغواء يمثل السيادة على الكون الرمزي، في حين لا تمثل السلطة سوى السيادة على الكون الواقعي**". (Baudrillard 1990:6). في هذه اللحظة، يكاد يبدو كما لو أن بودريار ينصح النسويين بأن يتبنوا دور النساء الفاتنات الفاتكات femmes fatales والمغريات الغاويات المألوفات للأجناس السردية والسينمائية العديدة.

إن بودريار مدرك بالتأكيد للمعاني الضمنية الجنسوية للطريقة النمطية المقولبة التي يُجنوس بها الإغواء. لكنه يصرح بأنه حتى لو كان "المرء يسمي سيادة الإغواء أنثوية اصطلاحاً" (Baudrillard 1990:7)، فإن الأنوثة برغم ذلك تحتفظ باحتكارها للحيلة والمظاهر، والأوهام. لن يفكر بودريار للحظة

واحدة باحتكام ايريغاراي إلى الاقتصاد الليبيدي اللافالوسي للجسد الأنثوي أو مجاز الجسد بلا أعضاء لدى دولوز وغواتاري. من وجهة نظره، إن كل واحد من هؤلاء يختزل الرغبة حرفياً أو مجازياً - إلى مسألة تشريح. فالطريقة الأكثر فائدة للتفكير في السلطة الرمزية التي يمارسها الإغواء الأنثوي تكمن بالنسبة له في مقالة شهيرة كتبتها جوان ريفيير Joan Riviere ونشرت لأول مرة في عام 1929. في مقالة، "النُسوّة بوصفها تنكراً"، تلاحظ ريفيير بشكل مؤثر الصراعات التي تنشأ عندما تلبس وترتدي النساء النسوة womanliness "كقناع" لتأمين مكانتهن في عالم يهيمن عليه الذكور. إذ تعتقد ريفيير أن "تنكر الأنوثة هذا، حتى لو كان معرضاً للشبهة في وجه السلطة الذكورية، يمكن أن يتيح للمرأة المثقفة" أن تخفي امتلاك الذكورة وأن تتفادى الانتقامات المتوقعة إذا تبين أنها تمتلكها - إلى حد كبير مثل اللص الذي يقلب جيوبه ويطالب بأن يُفتش ليثبت أنه لم يسرق السلعة" (Riviere 1986:38). يلاحظ بودريار، مضفياً الطابع المثالي على "التنكر" الأنثوي، كيف أن الذكورة، بالمقابل تعظم ذاتها اعتماداً على الإدعاء الخطير بأنها "تمتلك قدرات لا تخطئ على التمييز ومحكات مطلقة لأجل إعلان الحقيقة". إنه يجد الأنوثة مفضّلة تماماً لأنها تحجب الفارق بين "الأصالة والخداع، متلاعبة بذلك بالعالم الإغوائي "للمحاكاة" simulation: وهو مصطلح

يستهلك كثيراً من دراساته المكرسة للأنظمة الرمزية التي تحكم العالم ما بعد الحديث الراهن (Baudrillard 1990:10-11). كما لو أن بودريار نفسه قد أغوته فكرة الإغواء الأنثوي اللانقدية إلى درجة عالية.

لكن لماذا يتعين إعلاء الإغوائية الرمزية للأنثوي على الحاجة الذكورية لإدعاء الصدق واليقين؟ ما هو بالضبط موضع الرهان بالنسبة لبودريار في تعريف هوية هذين النقيضين المجنوسين؟ الجواب يعيدنا، كما يعيدنا في كتابي **أوديب المضاد و الاقتصاد الليبيدي**، إلى الرأسمالية. إنه يرى أنه مثلما أن الاقتصادات الرأسمالية تشدد على الإنتاج، كذلك فإن المفاهيم الحديثة للجنس تسير مع وضع هذا المنطق الإنتاجي الذي لا يرحم في الذهن. رغم أن المرء يتساءل إلى أية درجة يؤمن بودريار بأن الرأسمالية تشكل وتقرر المفاهيم الحديثة للجنس، فإن حجته تكتسب بعض المقبولية إذا اعتبرنا للحظة كيف أن الفعل "spend" [يصرف،ينفق] في بريطانيا الفيكتورية، كان لفظة عامية تستعمل لأجل القذف الذكري. حتى في يومنا هذا، في صناعة البورنوغرافيا، فإن مشاهد الـ "cum" تعرف في كثير من الأحيان بوصفها "لقطات مال" money shots. بوضع هذه النقاط في الذهن، دعونا ننظر إلى كيف أن بودريار يجمع الجنس ورأس المال معاً:

"إن ثقافتنا هي ثقافة قذف قبل الأوان. فعلى نحو متزايد يُطمس كل الإغواء، كل أسلوب الإغراء ـ الذي يكون على الدوام سيرورة مطقسنة إلى درجة عالية ـ خلف حاجة جنسية مطبعنة naturalized، خلف التحقيق الفوري واللح للرغبة. إن مركز جاذبيتنا قد أزيح نحو اقتصاد ليبيدي معني فقط بطبعنة الرغبة، برغبة مكرسة للدوافع، أو نحو القيام بوظائف تشبه الآلة. هذا الضغط باتجاه الميوعة، والدفق والإفصاح المتسارع للجسد الجنسي والنفسي والفيزيائي هو نسخة طبق الأصل عن الضغط الذي ينظم القيمة التبادلية: فرأس المال يجب أن يتدوال، يجب ألا يعود هناك نقطة ثابتة، الاستثمارات يجب تجديدها بلا توقف، القيمة يجب أن تنطلق بدون تأجيل. هذا هو شكل التحقق الحالي للقيمة، والجنسانية والنموذج الجنسي، هو ببساطة نمط ظهوره على مستوى الجسد".

(Baudrillard 1990:38)

هنا يفترض بودريار أن الجنسانية تحول الجسد إلى خدمة رأس المال، جاعلة إياه آلة منتجة للقيمة يجب عليها بشكل مستمر أن تعيد استثمار طاقاتها للحفاظ على النظام شغالاً. إنه

كما لو أن الليبيدو يوازي قوة العمل، ونظام الجنسانية يشبه التوق الرأسمالي للاستيلاء على القيمة الزائدة التي تتراكم. بالنسبة لبودريار، فإن الجنس مثل العمل البشري لأنه طاقة طبيعية تطالب الثقافة الغربية بأن تُعامل بروح مقاولاتية. حتى لو أن هذا الربط بين الجنس ورأس المال قد لا يصمد للكثير من التمحيص، فمن المضلل أن نرى كيف يقاد بودريار إلى ملاحظة أن "الجنسانية والرغبة واللذة هي قيم تابعة (Baudrillard 1990:39). باستعمال النعت "تابع subaltern إنما يشير إلى قيم مرتبطة بفئات خاضعة تجسد طاقة أساسية تسعى الرأسمالية إلى تسخيرها، يلاحظ أن الجنسانية والرغبة واللذة، عندما ظهرت أولاً في الغرب، كان ينظر إليها بوصفها قيماً "ساقطة"، بقدر ما كانت تشكل تبايناً صارخاً مع القيم الارستوقراطية للولادة والدم، و الشجاعة والإغواء، أو القيم الجماعية للدين والتضحية (Baudrillard 1990:39). عند هذه النقطة، يتضح أنه يرى الإغواء ليس فقط المجال الحصري للأنوثة، بل يراه أيضاً بنية تنتمي إلى **النظام القديم** *ancien regime*. لذلك، فالإغواء، يبدأ بأن يبدو كما لو أنه أنثوي، محاكاتي، عتيق الطراز دفعة واحدة. في أثناء ذلك يبدو أن الجنسانية والرغبة واللذة تنشأ عن العمل الإنتاجي **للأغنياء الجدد** nouveaux riches المتمردين، الذين سوف تبقى

رغبتهم الذكورية في فتح العالم الحقيقي مستمرة إلى المستقبل المنظور.

إن النزعة الذكورية الحديثة على نحو واضح للرغبة تظهر بالنسبة لبودريار بالشكل الأقوى في البورنوغرافيا. في هذا الجنس من التمثيل الجنسي، كما يجادل، ثمة "فائض باعث على الرثاء من الواقعية" (Baudrillard 1990:28). رغم أنه يزعم أننا قد نقاد إلى الاعتقاد وفقاً للخطوط التحليلنفسية أن البورنوغرافيا تمثل نظاماً تخيلياً يتم فيه التلاعب بمختلف الفتيشيات والانحرافات، فإن الوهم الوحيد الذي تؤيده على نحو مفارق هو تخيل الواقع: "فرط الواقعية" hyperreality الذي ينهار فيه أي فارق بين التمثيل والعالم الفعلي. لذلك فإن بودريار يتهم البورنوغرافيا بكونها تمتلك "رؤية زائفة"، هكذا هو تظاهرها بالواقعية (Baudrillard 1990;31). بدلاً من تقديم عالماً مغرياً من الطقوس والظهورات التي تديم لذات الإغواء التي لا نهاية لها، فإن كل ماتستطيع البونوغرافيا فعله هو أن تمثل دور الآليات المضائلة لرأس المال. إنه يلخص هذا الداء بشكل فظ في المعادلة التالية: الفساد الواقعي للجنس، الفساد الإنتاجوي للعمل ـ الأعراض نفسها، المعركة نفسها".

لكن إذا كانت البورنوغرافيا، بحسب بودريار، تقدم مثالاً على "الواقعية" المكيفة وفقاً لسلطة مضخمة عليا، عندئذٍ يؤكد لنا أن الإغواء لم يرحل كلياً عن العالم. رغم أنه يرى أننا قد

نستمر في الكفاح تحت نير الفساد الإنتاجوي"، فإن الإغواء رغم ذلك قد وجد طريقة إلى المساحات الأخرى من حيواتنا، على النحو الأوضح عبر التساطحات interfaces التي لا نهاية لها مع الكومبيوتر وتقانة المعلومات. مع ذلك سرعان ما يستنتج أن خبراتنا في التساطح من الصعب أن تكون إغوائية بالمعنى اللعوب، والاصطناعي والأنثوي الذي بدأ به دراسته، والذي يسخدم السلطة الرمزية. بدلاً من ذلك، فإن التلاعب التكنولوجي بالصورة المحاكاة لا يشتمل على أكثر من إغواء بارد cold seduction: السحر "النرجسي" للمنظومات الالكترونية والمعلوماتية، الجاذبية الباردة للمرابط والوسائط بحيث أننا قد أصبحنا، وقد حوصرنا كما هو الحال بصناديق الراديو والتلفزيون معزولين ومعرضين للإغواء عن طريق تلاعبها" (Baudrillard 1990:162). في المحاكاة التقنية، إذاً، نجرب الإغواء في "شكله المحرر من السحر" (Baudrillard 1990:180). لكن بما أن الإغواء، بالنسبة لبودريار، يمتلك المقدرة على التملص من الانتاج، فقد يتبين أنه لن يُمتص أبداً من قبل التقانات التي تجعله "بارداً". إن كتابه يتركنا على كمبيالة مؤجلة، نتساءل كيف سيدوم الإغواء بالفعل إلى ما بعد انقضاء الحاجة الانتاجوية، وكيف يمكنه أن يعيد اكتساب وهميته الأنثوية الفاتنة. نظراً لظهور الجنس الهاتفي phone sex، والبورنوغرافيا على الانترنت، والخدمات الجنسية

الأخرى التي تشمل تقانة الحاسوب، يتساءل المرء إذا كان حقل المحاكاة هذا يحتفظ فعلاً، كما يرى بودريار، حتى بالإغواء البارد للتصنع. ربما كان عالم المحاكاة التكنولوجية هذا ينتمي إلى نفس المنطقة من "فرط الواقعية" البورنوغرافي: حقل رؤية يصبح فيه الواقعي والافتراضي أحياناً غير قابلين للفصل. (قد يجادل البعض، مع ذلك، بأن، مجال "فرط الواقع" الالكتروني هذا هو الذي يسمح للرغبات الايروتيكية غير المحققة بأن تُحرر في الفضاء السيبري cyberspace، تاركاً خبرتنا بالإغواء التكنولوجي تتصف بأي شيء سوى كونها "باردة").

يشترك الناقد الثقافي الفرنسي رولان بارت (1980 – 1915) Roland Barthes برؤية بودريار القانطة للبورنوغرافيا. فعبر كتابه **لذة النص** ([1973]1975) *The Pleasure of the Text*، يرسم بارت لمحات خاطفة دقيقة، لكيف تنشأ أعظم اللذات من عدم إمكانية توقع السعادة القصوى" (Barthes 1975:4). مثل هذه السعادة القصوى أو المتعة، ربما مثل إغواء بودريار، لا يمكن معرفتها بشكل مسبق أبداً. يؤكد بارت كيف أن "الستربتيز الجسدي" [التعري التدريجي] و"التشويق السردي" هما لذتان محدودتان، نظراً لأنه ببساطة لا يمكن مقارنتهما "بالانحراف"، الذي يساويه بـ "التقطع" itermittence: الجلد الذي يومض بين قطعتي ملابس" (Barthes 1975:10)

هذا الومض المتقطع ذاته، كما يزعم، هو الذي يغوي، أو بالأحرى: يمسرح الظهور بوصفه اختفاء". هنا إذاً، نمتلك لذة الكشف والستر، تُعرى وتُغطى في حركة تبقى على الدوام في حالة استمرار. مع ذلك، بالعودة إلى البورنوغرافيا الحديثة، سرعان ما يرى المرء مستوى النفور من ايروتيكيتها المحدودة. بما أن البورنوغرافيا مصممة لتقود مستهلكيها نحو ذروة اورغازمية [ارتعاشية]، فلا بد لها في نهاية المطاف أن تنهي الرغبة:

> ***"إن ما تدعى الكتب "الايروتيكية" (يجب أن يضيف المرء: من العصر الحديث لكي يستثني دوساد وقليلاً من الآخرين) لا تمثل المشهد الايروتيكي بقدر ما تمثل توقعه، التحضير له، مجيئه؛ أي ما يجعلها "مثيرة"، وحتى عندما يقع المشهد، فهناك بشكل طبيعي خيبة أمل، انكماش".***
>
> ***(Barthes 1975:58)***

بما أن البورنوغرافيا تستعمل في كثير من الأحيان من أجل الاستمناء، فإنها تعد بكثير من الإثارة. لكن البورنوغرافيا في نهاية المطاف تثبت أنها غير مشبعة، نظراً لأن الرغبة التي تقوم عليها لا بد أن تدفع نفسها بلا تردد نحو "الموت الصغير". هذا هو السبب في أن بارت يجادل بأن ما تدعى الكتب الايروتيكية تمثل اللذة كما يراها **التحليل النفسي**،

الذي ربما كان يعني بها نموذجاً من الرغبة يقوم على الصراع النفسي بين الايروس [دافع الحب] والثاناتوس [دافع الموت] الذي يجسد مسرحياً في كتاب فرويد **ماوراء مبدأ اللذة** *Beyond the Pleasure Principle*، فرغم كل شيء، تلتقي القوتان في الاوغازم الجنسي الغيري، وهكذا تصل إلى نهاية مفاجئة. لذلك، في البورنوغرافيا، يتصدى المنظرون الثقافيون المعاصرون للحدود المقيدة لما يعنيه تخيل الجنسانية كظاهرة تحركها طاقتا الحياة والموت المتصارعتان.

لا شك في أن البورنوغرافيا قد واجهت الثقافة الحديثة بأسئلة صعبة جداً حول الطرق التي تبدو فيها الجنسانية على نحو لا يمكن السيطرة عليه أنها تندفع لتلاقي "موتها الصغير". إن البورنوغرافيا، أكثر من أي نمط آخر من التمثيل الجنسي، قد ركزت في كثير من الأحيان على الحُصارات anxities الثقافية الراسخة عميقاً حول اللذات المنحطة التي تنشأ عن الليبيدو المتصارع. تبرز هذه الحصارات حول آلام ولذات الايروتيكية على النحو الأوضح في المناقشة النسوية للبورنوغرافيا، وإن كانت منقسمة انقساماً حاداً. هذا السجال الهام، الذي نشأ في السبعينات واستمر حتى يومنا هذا، يفتتح طيفاً واسعاً من المنظورات حول كيف يمكننا أن نقارب على أفضل وجه الأبعاد الأخلاقية والسياسية للطاقات الجنسية الطيارة التي عرّفها فرويد قبل عقود عديدة.

المواد البورنوغرافية

"البورنوغرافيا هي النظرية، والاغتصاب هو التطبيق" هكذا كتب النسوي الراديكالي روبن مورغان في عام 1980 (Morgan 1980:139). هذا الشعار الجدير بالتذكر قد ترك بصمته على نحو مؤكد على النقاشات النسوية حول الصلات بين البورنوغرافيا والعنف الجنسي ضد النساء. لقد استهلك هذا السجال كثيراً من الطاقة النسوية في منتصف السبعينات وفي الثمانينات. من وجوه عدة، لا يزال هذا موضوعاً مثيراً للخلاف بشكل واضح ويقسم الناشطين والمثقفين العاملين من أجل تحرر النساء. فالنسويون الراديكاليون (الذين يشددون على تحليل للثقافة متمركز حول المرأة) والنسويون الاشتراكيون (الذين يؤكدون على كفاحات النساء كطبقة مضطهدة) قد اختلفوا غالباً في فهمهم للبورنوغرافيا.

إلى أن جزم نسويون راديكاليون أمثال مورغان بأن الاغتصاب ينتج عن التمثيل البورنوغرافي، فإن الجدل الدائر حول المواد الفاضحة جنسياً قد أدير إلى حد كبير في ضوء كيف ينظم القانونُ الفحشَ. حتى عندئذٍ، وهو ما يجب أن يوضع في الذهن، فإن التشريع الذي يتعامل مع المواد الفاحشة والبذيئة لم يركز دائماً على ماصارت ثقافة القرن العشرين تعده بورنوغرافيا. في انكلترا وويلز، على سبيل المثال، استعمل قانون

المنشورات الفاحشة (1857، obscence publications Act في العهد الفكتوري لتجريم نشر نشرات تحديد النسل من قبل المفكرين الأحرار والنسويين. ربما ليس صدفة أنه في السنة نفسها، بحسب معجم اوكسفورد الانكليزي *Oxford English Dictionary*، أن كلمة *pornography* نفسها دخلت اللغة الانكليزية. مما لاشك فيه أنه في منتصف القرن التاسع عشر كان ثمة نظام للتمثيل الجنسي يحمل شبهاً صارخاً بالمنظومات البصرية التي تصنف حالياً على أنها بورنوغرافيا. لكن بيت القصيد هو أنه في ذلك الوقت فقط ارتبط هذا الجنس الفني القابل للتعريف حصراً بالايروتيكية. أما "في أوروبة الحديثة المبكرة، أي" بين 1500 و 1800"، تلاحظ لين هنت Lynn Hunt، فإن ما أصبح يعرف بأنه "بونوغرافيا كان في أغلب الأحيان وسيلة لاستعمال صدمة الجنس لنقد السلطات الدينية والسياسية" (Hunt 1993:10). تعلق هنت بقولها إنه في الفترة ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، انتشرت الكتابات الهجائية والتحريضية التي تستغل الصور الجنسية بين النخبة المثقفة فقط. تبعاً للأبحاث التنويرية لوالتر كندريك (Kendrick 1987)، تعلق هنت أنه من خلال الازدياد اللاحق لتعلم القراءة والكتابة، واتساع الثقافة المطبوعة، والتسليع التدريجي للتمثيلات الايروتيكية في العصر الفيكتوري وُجدت البورنوغرافيا كما نعرفها الآن (Hunt 1993:12-13).

منذ هذه اللحظة في التاريخ، فإن الدفاعات والتعريفات والشجوب المتصارعة للبورنوغرافيا قدمت أرضية اختبار لأجل القيم الأخلاقية والمعنوية والاجتماعية. لذا فما الذي شجع النسويين الراديكاليين على القيام بقطيعة مع الاعتقاد الراسخ منذ زمن طويل بأن البورنوغرافيا هي نشرة حول الفحش؟ ما الذي دفع النسوية الراديكالية إلى اعتبار البورنوغرافيا السبب في جرائم الجنس العنيفة كالاغتصاب؟.

يُجزم في بعض الأحيان بأن البورنوغرافيا أصبحت قضية ملحة للحملات لأنها منحت حركة تحرر النساء هدفاً مشتركاً في حين كان الاتجاه السياسي للنسوية داخلياً تحت التأثر الحزبي. بدلاً من تبني الموقف التقليدي حول ما إذا كان التمثيل البورنوغرافي يخرق القانون على قاعدة الفحش، هاجم النسويون الراديكاليون البورنوغرافيا لأنهم رأوا أنها تمسرح بشكل صارخ الإخضاع المنهجي للنساء. ففي حين ركزت السجالات القائمة حول الفحش على كيف يمكن للشخص الذي يستهلك المواد البورنوغرافية أن يصبح منحطاً من الناحية الأخلاقية، شددت التحليلات النسوية الراديكالية على كيف أن البورنوغرافيا تحط من قدر النساء بوصفهن موضوعات جنسية. توضح سوزان كابلر Susanne Kappeler هذا الفارق عندما تكتب:

"يُعنى النقد النسوي بالجنسوية، وليس بالبذاءة أو الفحش. تتغير قيمتا "الفاحش"و"البذيء" مع تغير العادات؛ إنهما على وجه الخصوص، قيمتا طبقة وسطى ذات نفاق مؤكد. إنها جزء من تركيب صورة الذات المختلقة للمجتمع. إن واضعي المعايير الذين تكون بالنسبة إليهم البذاءات والفحشاءات مهينة لا يبدو أنهم يتقاسمون قيم النساء اللواتي تكون البورنوغرافيا بالنسبة إليهن مهينة.

(Kappler 1986:25)

لقد زعمت النسوية الراديكالية، مركزة على الجنسوية، بدلاً من التركيز على الفحش، أن البرونوغرافيا الفاضحة hard-core بشكل خاص أدت إلى الأشكال الأكثر رعباً من الاستغلال الجنسي سواءً ضمن الصناعة التي تبنت هذه السلعة وعلى أيدي السوق الدائمة الازدياد للمستهلكين الذكور إلى حد كبير. فإذا كانت البورنوغرافيا هي النظرية التي تؤدي إلى الاغتصاب، فقد كانت أداتية على نحو واضح في جرائم الجنس الوحشية الكثيرة التي اقترفها الرجال.

إن الموقف النسوي الراديكالي من المواد الجنسية التصويرية قد ألهم بضعة كتاب بارزين لكي يتبنوا خطاباً قوياً بشكل هائل تعزز مزاعمه الرئيسة. في المجموعة نفسها التي ترفع شعار

مورغان الشهير تقتبس كاتبة المقالة والروائية والداعية السياسية الأمريكية أندريا دوركين Andrea Dworkin العبارات الافتتاحية لكتبها من **العهد القديم** لتأكيد النغمة التوراتية النبوئية لهجومها ضد ما تدعى إخفاقات الرجال "الراديكاليين" في نبذ البرونوغرافيا:

> *الرجال يحبون الموت. في كل شيء يصنعونه، يفردون مكاناً مركزياً لأجل الموت، يدعون رائحته النتنة تلوث كل بعد من أبعاد ما يزال باقياً على قيد الحياة. الرجال بوجه خاص يحبون القتل. في الفن يمجدونه، وفي الحياة يقترفونه. إنهم يعتنقون القتل كما لو أن الحياة ستكون خالية من العاطفة، والمعنى والفعل، كما لو كان القتل سلواناً، يهدئ نشجاتهم عندما يندبون فراغ واغتراب حيواتهم".*
>
> **(Dworkin 1980:148)**

بقراءة هذه السلسلة من البيانات، يتخيل المرء أن الجنسانية الذكرية في الواقع تدفعها حصراً وبكل معنى الكلمة غريزةٍ قاتلة. إذ ترى دوركين أنه حتى الرجال الراديكاليين سياسياً يجدون في البورنوغرافيا وسيلة مثالية لاستعادة الرجولة التي كانت لبعض الوقت آخذة في الوهن في الولايات المتحدة. إنها تحدد سببين رئيسين لوهن الفحولة هذا. أحد هذين السببين هو

الأثر الخصائي للإخفاقات العسكرية التي أطالت حرب فييتنام (1955– 75) في حين أن السبب الآخر هو النضال الثوري للنساء أثناء الفترة نفسها (Dworkin 1980:153). بين العجز العسكري والنسوية المناضلة، تعلن دوركين، ترك جيل بكامله من الرجال في مأزق. كان أمام الأبناء المطرودين خيار: أن يتحدوا مع الآباء لسحق النساء أو أن يتحالفوا مع النساء ضد استبداد كل السلطة الفالوسية، بما في ذلك سلطتهم هم" (Dworkin 1980:153). لكن بدلاً من الاتحاد مع النسويين، تحول هؤلاء "الأبناء" إلى البورنوغرافيا بديلاً، يصارعون للحفاظ على فوقية القضيب. أما وقد شرحت دوركين عنف البورنوغرافيا في فصلها الحاسم وأشعارها، فإن كتاباتها العديدة اللاحقة تحدد بالضبط السبب في أن المواد الفاضحة جنسياً هي مصدر هذا السخط الأخلاقي للنسوية.

على مدى دراستها المطولة والمثيرة للجدل بعنوان: **البورنوغرافيا: الرجال يتملكون النساء** ([1979]1989): *Pornographgy: Men possessing Women*، تصف دوركين بتفصيل شامل مشاهد كبيرة عديدة من المنشورات البورنوغرافية، كل مشهد منها، برأيها، يجعل كره النساء واضحاً على نحو جلي. إن دوركين، إذ تناقش صورة تحمل عنوان "**صيادو القندس**" من مجلة **هستلر** *Hustler* الكارهة للنساء بشكل معلن تفصل بعناية العنف الجنسي المصوّر في هذا المشهد:

"رجلان أبيضان، يرتديان لباس الصيادين، يجلسان في سيارة جيب سوداء.سيارة الجيب تشغل تقريباً الإطار الكامل للصورة. الرجلان يحملان بارودتين. البارودتان تمتدان فوق إطار الصورة الفوتوغرافية في الفضاء الأبيض المحيط بها. الرجلان وسيارة الجيب يتجهان إلى الكاميرا. على سقف سيارة الجيب السوداء توجد إمرأة بيضاء مقيدة إليها.إنها مربوطة بحبل ثخين. تقف باسطة ذراعيها ورجليها. إن شعر عانتها ومنفرج ساقيها هما المركز الثابت لسقف السيارة والصورة الفوتوغرافية. رأسها مفتول إلى جهة واحدة، مربوط بحبل مشدود حول عنقها، ممدود وملفوف عدة مرات حول معصميها".

(Dworkin 1989:26)

يستمر وصف دوركين بتعداد الأجزاء الأخرى من جسم المرأة في مشهد العبودية هذا مربوطة بطول لا نهاية له من الحبل المتصالب. إنها تلفت الانتباه إلى كيف أن شريطاً لاصقاً يوضع بين ساقي المرأة. على اللاصق كتب عبارة I brake for Billy Carter [أنكبح لأجل بيلي كارتر] في تلميح إلى شقيق الرئيس جيمي كارتر. (هذه إشارة ثقافية لا تشرح دوركين معناها). لإكمال الصورة، تقدم مجلة **هستلر** ثلاثة جمل ازدرائية تلخص

الدراما المصورة هنا: "يذكر الرياضيون الغربيون أن صيد القندس كان جيداً بشكل خاص عبر منطقة الجبل الصخري أثناء الموسم الماضي. هذان الصيادان ملآ حقيبتهما حتى النهاية بسهولة في أعالي الريف. فقد أخبرا هستلر أنهما اقتحما وجامعا غنيمتهما حالما وصلا إلى منزلها". بالنسبة لدوركين، هذه الصورة الكريهة توصل بشكل مباشر فكرة أن الرجال هم صيادون (يستعملون البنادق القالوسية) في حين أن النساء يجب أن تعاملن بوصفهن لسن أكثر من حيوانات مأسورة. (إن كلمة beaver [قندس] هي اللفظة العامية الجنسية الأمريكية المستعملة من أجل منفرج ساقي المرأة). "الرعب"، تكتب دوركين، "هو في النهاية فحوى البورنوغرافيا، وهو أيضاً أثرها على المتفرج الأنثى" Dworkin) (1980:30بما أن هذه الصورة، من منظور دوركين، تمتلك جاذبية خاصة للرجال الكارهين للنساء، فهي تزعم أنها بلا ريب "ستثير الخوف" لدى الناظر الأنثى، "مالم تنفصل عن الصورة الفوتوغرافية: ترفض تصديق أو فهم أن أشخاصاً حقيقيين اتخذوا وضعية التصوير لأجلها، ترفض أن ترى الشخص المقيد امرأة مثلها (Dworkin 1980:27). يتأكد أنه من المستحيل بالنسبة لدوركين نفسها أن ترى في "صيادي القندس" أكثر من واقعية وحشية. وهي ترتد عن هذه الصورة، تعترف دوركين بأن هذه الصورة الصادمة تعبر عن كيف أن "قوة الجنس تُعرف في نهاية المطاف بأنها القدرة على الغزو". (Dworkin 1980:30). فالصورة لا تكشف فقط

"الصفة اللارضائية للحدث"، بل تتضمن أيضاً كيف أن "قوة الجنس، بالمصطلحات الذكرية، هي أيضاً جنائزية. "يتخللها الموت"، كما تقول دوركين.

بالنظر إلى هذه البورنوغرافيا بوصفها الشهادة المطلقة على كره النساء القاتل لدى الرجال، عملت دوركين مع أستاذة قانون بارزة، هي كاثارين أ.ماك كينون Catherinn Mac kinon على حملة حظيت بدعاية واسعة تهدف إلى حماية النساء من الاضرار المزعومة التي تنشأ عن الخيالات الجنسية العنيفة الممثلة في صفحات مجلة **هستلر** والمجلات الماثلة والأفلام. في عام 1983، صاغت دوركين وماك كينون القانون البلدي لمدينة مينيابوليس الذي يعرّف إنتاج وبيع وعرض وتداول البورنوغرافيا ويسمح لضحايا العنف الجنسي المنسوب إلى مثل هذه المادة بأن يطالبوا بالتعويض عن الاضرار. هذا القانون البلدي يقوم على قاعدة الحقوق المدنية التي كان هدفها حماية فئتين: (1) الذين تم استغلالهم بشكل عنيف ضمن صناعة البورنوغرافيا، (2) الذين كانوا عرضة لسوء المعاملة من قبل مستهلكيها. بالمزاج نفسه كما دوركين، تزعم ماك كينون أن البورنوغرافيا "تمأسس جنسانية التفوق الذكري، دامجة إضفاء الصيغة الايروتيكية على الهيمنة والإخضاع مع التصور الاجتماعي للذكر والأنثى" (Mac Kinnon:1992:462). على النقيض من التحليلات الأقدم، كتحليل سوزان سونتاغ Susan Sontag، التي تشدد على الأساليب والأجناس المتنوعة للبورنوغرافيا (sontag 1969)،

تعلن ماك كنون بصراحة أن هذا الشكل من الايروتيكية "ليس تشويهاً، انعكاساً، إسقاطاً، تعبيراً، تخيلاً، تمثيلاً أو رمزاً". "إنه" تلح ماك كينون "واقعية جنسية" (Mac Kinnon:1992:462) في مقالة لاحقة، تؤكد واقع ماك كينون هذه النقطة: "البورنوغرافيا لا تعبر ببساطة عن التجربة أو تفسرها، بل تشكل بديلاً عنها" (Mac Kinnon:1993:225)

بما أن دوركين وماك كينون تضعان هذا التشديد الكامل على الواقع الذي يقدمه ما يمكن أن يراه الآخرون بمثابة حقل تمثيلي representaional، فإنهما تعتبـران البورنوغرافيـا بمثابة العالـم المعيوش الذي تستمر فيه المظالم الجنسية المرعبة. إن البورنوغرافيا"، تكتب ما كينون، "تعرف النساء بكيف نبدو وفقاً لكيف يمكن أن نُستخدم جنسياً". (Mac Kinnon:1992:463) بمصطلحات مماثلة تقريباً، ترى دوركين السلطة التعريفية التي تمارسها البورنوغرافيا بفظاظة على حيوات النساء. لكنها تأخذ منطق هذا الزعم إلى حده المطلق:

> *"في صميم الشرط الأنثوي توجد البورنوغرافيا؛ إنها الايديولوجيا التي هي منبع كل البقية؛ إنها تعرّف حقاً ماهية النساء في هذا النظام ـ وكيفية معاملة النساء تتولد عما هن النساء. فالبورنوغرافيا ليست كناية عما تكون النساء؛ إنها ماتكونه النساء في النظرية وفي التطبيق".*
>
> ***(Dworkin 1983:223)***

وفقاً لهذه الحجة، يجب النظر إلى البورنوغرافيا بوصفها فعلا action يبقي النساء محبوسات في نظام شامل شرير. إذ تعتقد دوركين أن البورنوغرافيا تقدم كلاً من السبب والنتيجة للإخضاع الجنسي للنساء. لذلك لا يمكن أن يبدأ تحرر النساء فعلاً إلا عن طريق إلغاء البورنوغرافيا.

لمعارضة العنف الذي تنسبانه إلى البورنوغرافيا، أوجدت دوركين وماك كينون تعريفاً شاملاً لمثل هذه المادة من أجل القانون الذي تقدمتا به إلى مدينة مينيابوليس في عام 1983 والذي مرره مجلس المدينة في العام التالي. من المفيد اقتطاف هذا التعريف بالكامل، نظراً لأنه يوضح بلغة دقيقة ما الذي يشكل بالضبط فهمها لنزع الطابع الإنساني dehumanization والتشييء objectification الجليين في مجلة هستلر وهذا النوع من المجلات:

> *"البورنوغرافيا تحت الإخضاع التصويري الفاضح جنسياً للنساء من خلال الصور و/ أو الكلمات الذي يشمل أيضاً واحداً أو أكثر ممايلي: (أ) تقديم النساء منزوعات الصفة الإنسانية كموضوعات جنسية أو أشياء أو سلع؛ أو (ii) تقديم النساء كموضوعات جنسية يستمتعن بالإذلال أو الألم (iii) تقديم النساء كموضوعات جنسية وهن يجربن اللذة في الاغتصاب، أو السفاح أو أي اعتداء جنسي آخر؛ أو*

***(iv)* تقديم النساء كموضوعات جنسية مقيدات، أو مقطعات أو مشوهات أو مكدومات أو متأذيات جسدياً أو *(v)* تقديم النساء في وضعيات أو مواقف من الخضوع الجنسي أو العبودية أو الهتك؛ أو *(vi)* عرض أجزاء أجساد النساء ـ بما في ذلك، ولكن ليس حصراً، الفروج أو الأثداء، أو الأرداف ـ بحيث تختزل هؤلاء النساء إلى تلك الأعضاء؛ أو *(vii)* تقديم النساء وهن يخترقن من قبل أشياء وحيوانات؛ أو *(viii)* تقديم النساء في مشاهد الانحطاط والإذلال، والأذى والتعذيب، أو وهن يعرضن بوصفهن قذرات، أو دونيات، نازفات أو مكدومات أو متأذيات في سياق يجعل هذه الشروط جنسية.**

(Itzin 1992a:425-6)

لا يعترف هذا التعريف الشامل إلى حد كبير بأي حال من الأحوال بأن المشاهد التي تنطوي على الهيمنة والإخضاع والعبودية أو الأساليب الأخرى من"الإذلال" أو "الانحطاط" من الممكن أن يكون قد تم الاتفاق عليها تعاقدياً أو تمثيلها [مسرحتها] بطريقة غير مؤذية. إن فكرة دوركين وماك كينون هي أن هذه التصويرات تمثل أنماطاً مؤذية من السلوك تخيف وتضايق وحتى تعرض النساء لخطر جدي. حتى رغم أن دوركين وماك كينون تعلنان صراحة أن هذا التعريف الجامع

المانع يجب فصله عن الرؤى التقليدية للفحش، فإن القانون البلدي نفسه لقي تأييداً من قبل المحافظين الأخلاقويين الذين كانوا يرغبون في تحريم البورنوغرافيا على الأسس التقليدية للبذاءة. هذا النصر لم يعمر طويلاً. إذ ما إن أقنع هذا التحالف بين النسويين الراديكاليين واليمين الأخلاقي مجلس المدينة بأن البورنوغرافيا تنتهك الحقوق المدنية حتى عطّل المحافظ هذا القانون. عندما تم في وقت لاحق تبني نسخة معدلة من الوثيقة من قبل مجلس مدينة انديانابوليس، اعتبرت غير دستورية لأنها تخالف التعديل الأول من دستور الولايات المتحدة ـ أي، التعديل الذي يحمي حرية الكلام. بالرغم من أن هذه القوانين البلدية قد ثبت فشلها في الولايات المتحدة، فقد نُظمت حملات لضمان تطبيق تشريع مماثل في بريطانيا. (لم يمرر تشريع كهذا حتى الآن في المملكة المتحدة).

نشرت كاثارين ايتزين C. Itzin التي تشترك بالبرنامج السياسي لدوركين وماك كينون، مجموعة مهيبة من المقالات التي تهدف إلى إظهار كيف تكمن البورنوغرافيا في جذر الاستغلال الجنسي للأولاد، والإدمان الجنسي، والسلوك الايروتيكي المرضي. في واحدة من هذه المقالات، تسلط ديانا إ.هـ.رسل Diana E.H Russel الضوء على التجارب السيكولوجية التي أجريت مع طلاب ذكور تكشف على نحو متكرر أن التعرض المتزايد للبورنوغرافيا يؤدي إلى تصاعد "الميل إلى الاغتصاب" (Russell

(1992:313 فقد أجريت تجارب علمية في شروط مخبرية لقياس درجة الانتفاخ القضيبي الذي يمر به الرجال عندما يشاهدون مشاهد الاغتصاب البورنوغرافية. كجزء من الاختبار، يطلب من الذكور الخاضعين للاختبار أن يتكلموا حول الخيالات التي مروا بها عند مراقبة مثل هذه المادة. إن النتائج المستخلصة من هذه التجارب المخبرية، إذا أخذت مجتمعة، توحي لراسل بأن أغلبية" الطلاب الذكور ـ ليس الفئات السكانية الأكثر عنفاً في الثقافة الأميركية ـ يعترفون بأن ثمة احتمال لأن يغتصبوا أو يعتدوا جنسيا ًعلى امرأة إذا استطاعوا أن يضمنوا الإفلات بذلك" (Russell 1992:326). تستنتج راسل، التي صُدِمت بِهذه الردود، أن "**معظم الرجال يمتلكون على الأقل ميلاً مسبقاً إلى اغتصاب النساء**". بأي حال، فإن هذا استنتاج قاس للقيام به. تجد ايتزين، في مواجهة مثل هذه المعطيات المخيفة، أن من الصعب تصديق أن أي شخص يمكن أن يعترض على التشريع المصاغ على شاكلة القانون البلدي لمينيابوليس. إذ تلاحظ أن الناشطين من السحاقيات واللوطيين كانوا شديدي الانتقاد للقانون البلدي الأصلي لأنه يتضمن في تعريفه عبارة تنص على أن "استعمال الرجال أو العابري الجنس transsexuals في مكان النساء هو أيضاً بورنوغرافيا" (Itzin 1992a:443). بالنظر إلى أن اشتهاء الجنس نفسه يبقى مقموعاً وموصوماً على مستويات كثيرة من المجتمع، فإن عدداً كبيراً من منظمي الحملات من السحاقيات واللواطيين كانوا يخافون على نحو يمكن تفهمه من أن أي احتكام

إلى القانون من شأنه ببساطة أن يوسع سلطة الدولة لإضطهاد الأقليات الجنسية. في عام 1985، على سبيل المثال، شن بوليس ميتروبوليتان لندن غارة على مكتبة Word Bookshop الخاصة باللواطيين، وصادر ما يزيد على ألف عنوان مختلف، بما في ذلك الأعمال الكلاسيكية الأدبية، والايروتيكية اللواطية والمعلومات المطيلة للعمر حول الجنس السليم. هذه الغارة البوليسية أثارت بالتأكيد السؤال المغيظ حول ما هي المواد التي تعد "بورنوغرافيا" في نظر القانون. على نحو مماثل، فإن الممارسين الذكور اللواطيين للمازوخية السادية الرضائية (SM) في المملكة المتحدة كانوا على نحو خاص عرضة لعنف الدولة في السنوات الأخيرة. في عام 1955، بعد أن صادر البوليس شريط فيديو مصنوع من أجل التداول السري بين جماعة منخرطة في المازوخية السادية الرضائية، وجه مدير الإدعاء العام اتهامات أدت إلى أحكام بالسجن. لكن ايتزين لن تتعاطى مع الدفاعات المقدمة باسم الجماعات الجنسية المضطهدة في ضوء مثل هذه الأحداث. "هؤلاء اللوطيون والسحاقيات" تكتب ايتزين، "يؤمنون ظاهرياً بأن حقهم في استعمال البورنوغرافيا السادية له الاسبقية على اعتبارات العنف الجنسي ضد النساء والتمييز الجنسي" (Itzin 1992a :444). مما تقوله ايتزين، يبدو أن خطوط المعركة في هذا السجال مرسومة بين التحرريين اللواطيين والسحاقيات من ناحية، وبين المؤيدين النسويين للحقوق المدنية للنساء، من الناحية الأخرى.

مع ذلك، فإن هذه صورة مشوهة. فلو كان قانون دوركين وماك كينون قد هوجم جهاراً من قبل أية حركة سياسية، لكان هذا التحدي قد جاء من جناح آخر من النسوية ـ نسوية تزعم أن مثل هذا التشريع لن يفعل شيئاً سوى أن يزيد حياة النساء سوءاً ـ خصوصاً عن طريق الاحتكام إلى المؤسسات القانونية التي أولت بشكل تقليدي احتراماً قليلاً تجاه الحريات الجنسية للناس: بالتلميح إلى أن أعمالها تتكلم بالنيابة عن كل النسويين، لذلك، تفشل ايتزين في تمثيل آراء النساء الملتزمات بنموذج مختلف تماماً من الحريات المدنية والتحرر الجنسي. لذلك نحتاج عند هذا المفصل إلى أن ندرس بإيجاز تلك المواقف النسوية التي تدحض الاعتقاد بأن "البورنوغرافيا هي النظرية، والاغتصاب هو التطبيق".

في نشرتها السهلة للفهم بعنوان **البورنوغرافيا والنسوية** *Pornography and Feminism* (1991) تجادل جماعة النسويون البريطانيون ضد الرقابة بقولها إن دوركين وماك كينون تقفان في طليعة حركة تفشل فشلاً ذريعاً في مساءلة نموذج السبب والنتيجة الذي يشرح بشكل مفترض ماهية البورنوغرافيا وما الذي تفعله. رغم أن يقبلون بلا تردد بأن البورنوغرافيا تسبب إهانة كبيرة لنساء كثيرات، يلاحظ النسويون ضد الرقابة أن من المضلل الجزم بأن الصور الجنسية التصويرية تشجع بالضرورة المستهلكين الذكور على القيام باعتداءات جنسية عنيفة. المشكلة، كما يرونها، تكمن في الطريقة التي يحمل بها مؤيدو قانون

دوركين - ماككينون اعتقادين مغلوطين. الأول هو أن المجتمع يتصور اختلافات الجنوسة بلغة ثنائوية مكشوفة، تحول الرجال إلى عابثين فاعلين والنساء إلى ضحايا منفعلات. الثاني هو أن البورنوغرافيا تغسل دماغ الرجال. كلا الاعتقادين، يزعم النسويون ضد الرقابة، يتبنيان المنطق الحتمي نفسه. الأنكى من ذلك، أنهم يرون أن كل اعتقاد من هذين الاعتقادين ينم عن نزعة سلوكية behaviourism ساذجة. "فالسلوكيون"، كما تلاحظ الجماعة، يعتقدون أن المواقف والاستجابات هي نتيجة "للتشريط" conditioning أو للتربية". بهذا الخصوص، يمكن للمرء أن يتأمل للحظة في مقاربة ايتزين للتشريط الجنسي: "تتم جمعنة النساء على نحو قسري ومؤلم في الأنوثة". على نحو مماثل، تجادل ايتزين: "النساء يُكيفن على الامتثال للصور المنمطة للأنوثة والنُسوّة بطريقة يكن فيها غالباً غير مدركات أنهن يُساء تمثيلهن معاملتهن" (Itzin 1992b: 61-2).

في مواجهة هذه السيكولوجيا "السلوكوية"، يقبل نسويون ضد الرقابة بأنه "صحيح أننا نتعلم أن نتصرف بطرق معينة". مع ذلك يضيفون توضيحاً حاسماً دفعاً لسوء الفهم بالتشديد على كيف أن "السلوكويين يستبعدون العامل الحيوي لوعي الذات، والقدرة التأملية والتبريرية والاستجابة العاطفية" (Femimists against Censorslip 1991:34-5). إن شكوكيتهم إزاء السلوكوية تعني أنهم يرتابون على نحو جدي

بالمكتشفات التي تجمعها ايتزين ورسل لدعم الرأي القائل بأن البورنوغرافيا تولد "ميلاً إلى الاغتصاب". يقول نسويون ضد الرقابة: "الدليل المأخوذ من التجارب السيكولوجية متناقض وغير مقنع". بملاحظة أن هذا النمط من الأبحاث ذات الأساس المخبري يجب أن يعامل بحذر"، تعرّف جماعة النسويين ثلاثة حدود رئيسية لهذه الاستعلامات السيكولوجية:

هذه التجارب تولي اهتماماً قليلاً لحقيقة أن المقابلات مليئة بالأسئلة الموجهة: "فالاشخاص الخاضعون للتجربة يمكنهم أن يقولوا ما يظنون أن القائم بالتجربة يريد سماعه".

هذه التقارير لا تشير إلى ما إذا كان العنف غير البورنوغرافي يسبب الإثارة.

الدراسات تُجرى في شروط اصطناعية بالكامل، فتفشل في كشف أين تدخل البورنوغرافيا في الحياة اليومية للرجال. علاوة على ذلك، أن هذه الاستقصاءات العلمية تؤمن بفكرة أن البورنوغرافيا تقدم شكلاً من الإعفاء لأولئك الذين قد يرتكبون أعمال عنف بأشكال أخرى (Fe. Ag. Cen. 1991:53).

فأية دعوى، إذاً، يرى نسويون ضد الرقابة أنها ينبغي أن ترفع على البورنوغرافيا؟ إنهم، وقد شككوا بالفرضيات السلوكوية الأساسية الداعمة للاعتقاد بأن "البورنوغرافيا هي النظرية، الاغتصاب هو التطبيق"، يستنتجون أن دوركين "قد قلبت المشكلة رأساً على عقب" (Fe.ag.cen.1991:67). فالبورنوغرافيا، كما

يعلنون، "ربما تعكس جنسوية المجتمع لكنها لم تخلقها". من وجهة نظرهم، لو كان النسويون يستعملون التشريع لحماية النساء من البورنوغرافيا عندئذٍ لكانت التبعات لأجل التعبير الحر عن جنسانية النساء من الممكن أن تكون كبيرة. برأيهم، في اللحظة التي تبدأ عندها النساء بممارسة سيطرة أكبر على حياتهن الجنسية، فإن الهجمات على البورنوغرافيا تهدد بتقييد حتى المواد الفاضحة جنسياً التي يمكن للنساء البالغات أنفسهن أن يستمتعن بها. "إن نساء كثيرات"، كما يؤكدون، "يخاطرن بإنتاج الصور الجنسية النسوية، الصور التي لا تستغل المشاهد أو المنتج" (Fe.ag.cen.1991:74). بالنتيجة، يعتبرون البورنوغرافيا بمثابة الهدف الخاطئ كلياً للحملات النسوية ضد الهيمنة البطريركية. إن نسويون ضد الرقابة، إذ يطالبون بحرية تعبير أكبر في كل مجالات المجتمع، يلحون على أن "المعركة الحقيقية هي في مكان آخر: إنها المعركة ضد العنف العلني والسري، ضد بنى الأجر غير المتكافئ، ضد انعدام الفرص من أجل الفتيات والنساء" (Fe.ag.cen.1991:75).

إن قانونٍ دوركين ـ ماككينون ونشرة "نسويون ضد الرقابة" إذا وضعا جنباً إلى جنب، يسلطان الضوء بشكل فاقع على المقاربات المتباينة للبورنوغرافيا وعلاقاتها المعقدة باللامساواة الجنسية والرغبة الجنسية. ومع ذلك، فإن بعض النقاد النسويين قد أزعجتهم الطبيعة المستقطبة لهذا السجال، ولذلك فقد سعوا لإقامة

أرضية وسطية تقبل جوانب من كل من وجهتي النظر المضادة للبورنوغرافيا والمضادة للرقابة. أحد الكتاب الذين يتوسطون بين هذين الموقفين المتضادين هي دروسيلا كورنل Drucilla Cornell وهي منظرة قانونية أميركية. تجادل كورنل بأن الذوات البشرية ينبغي أن تمتلك الحق في "حقل تخيلي" يمكنها أن تعمل على قاعدة من يوم إلى يوم بدون أن تكون مقموعة بشكل منهجي بسبب طبقتها أو عرقها أو جنوستها أو أي علامة اختلاف متصورة أخرى. بتطوير هذا المفهوم "للحقل التخيلي"، تعتمد كورنل على الفكر التحليلنفسي اللاكاني لتأكيد الصراعات التي يخوضها كل واحد منا على حدة ومجتمعين في بحثنا عن صورة ذات متماسكة ومستدامة. فهي تجادل بأنه عندما تعرض البورنوغرافيا في الإطار العلني، فإنها تخلق "الرؤية القسرية" التي تنتهك بشكل خاطئ "الفضاء النفسي والسلامة الجسدية" (Cornell 1995:104-5). برأي كورنل، فإن هذه حجة مختلفة نوعاً ما عن القول إن البورنوغرافيا هي بالأساس مهينة للنساء. بدلاً من ذلك تركز مناقشتها على أشكال الضبط التي تسمح بحرية الوصول إلى البورنوغرافيا، وإن كانت تمنعها من نشر صورها ضمن الحقل العام. تنصح كورنل بممارسة "التسوير" zoning، وهي ممارسة تحرم استغلال التمثيل الجنسي التصويري في الشوارع وفي أماكن العمل، لكنها لا تمنع باعة التجزئة من بيع المواد الايروتيكية خلف الأبواب المغلقة:

"إن نمط التسوير الذي أدافع عنه يحمي الحقل التخيلي لكل واحد منا على حدة، بما في ذلك أولئك الذين يرغبون منا في امتلاك حرية الوصول السهل إلى المواد البورنوغرافية.

من المهم أن نؤكد أن التبرير لا يستند على فكرة أن هذه المواد مهينة. فأنا أكثر من متعاطفة مع الرأي القائل بأن هذه المواد، حتى عندما تقدم المشهد الجنسي الغيري السائد، يمكن استعمالها من قبل الشاهدين بطرق مختلفة لاستكشاف جوانب من جنسانيتهم تتخطى المشهد كما يمثل بصرامة".

(Conell 1995:162)

من خلال هذا النمط من التسوير، تعتقد كورنل أن كل شخص يمتلك الفرصة الأعظمية لتطوير "حقله أو حقلها التخيلي".

مثل نسويون ضد الرقابة، تدحض كورنل بقوة الاعتقاد بأن البورنوغرافيا تفعلن أو تمثل الشروط **الواقعية** لإخضاع النساء. بالأحرى، تزعم كورنل أن المواد الفاضحة جنسياً تقطن عالم **التمثيل** representation. إذا انكببنا عن قرب على الخصائص التمثيلية للبورنوغرافيا، يصبح من الممكن أن نتخيل أن مضمونها الايروتيكي التصويري لا ينتج، واقعاً حرفياً، بل أسطورة كاملة. إذا كان هذا هو الحال في الواقع، فهل من الممكن أن تمثل مجلات مثل **هستلر** العنف ضد النساء تحديداً لأن الرجال يشعرون بالقلق والدفاع عن جنسانياتهم الخاصة؟ بتأمل هذا

السؤال، تلجأ كورنل إلى التحليل النفسي لشرح كيف أن البورنوغرافيا، وخصوصاً في أشكالها الأكثر هوساً، تعيد بشكل موسوس الرجال الغيري الجنس إلى حدث ندبي ترك أثراً باقياً في لاوعيهم في مرحلة مبكرة: الاكتشاف الأوديبي الرضي traumatic أن الأم مخصية. فالمشهد البورنوغرافي تجادل كورنل، "يتعين تكراره لأن الأم الفالوسية، الموطوءة، المقطعة الأوصال، الممزقة، ستعود دائماً على مستوى اللاوعي" (Cornell 1995:130). بناء على هذا الرأي، بما أن بعض الرجال الغيري الجنس لا يزالون يجدون من الصعب نفسياً أن يتخيلوا أن الأم ليست فالوسية، فإن البورنوغرافيا تستغل هذا الاستيهام بإعادة تفعيل غضباً ايروتيكياً يختزل ما كان فيما مضى مصدراً للحب الأمومي اللا شرطي إلى موقع مكرب للغياب الخصائي.

كانت كورنل بالكاد الوحيدة التي تؤمن بوجهة النظر التحليلنفسية هذه. فالكاتبة الإنكليزية أنجيلا كارتر (1992–1940) Angela Carter تتبنى مقاربة نقدية مماثلة للكرب النفسي الذي يمر به الرجال عند استهلاك البورنوغرافيا العنيفة:

> ***"تعيد الجلدات بالسياط، اقتلاع العيون بالأصابع، طعنات العنف الايروتيكي، إيقاظ ذاكرة التخيل الاجتماعي لجرح الأنثى. فالندب النازف الذي خلفه خصاؤها، الذي هو تخيل نفسي يقع عميقاً في صميم الثقافة الغربية عمق أسطورة أوديب، يرتبط بها بالجدل المعقد للخيال والواقع الذي ينتج الثقافة".***
>
> ***(Carter 1979:23)***

إن الغضب الأوديبي ضد الأم، منظوراً إليه من الموقف الفرويدي، ينطوي أيضاً على قلق الصبي من خصائه الرمزي الخاص: فقدان العضو الحيوي الذي يمثل امتياز السلطة الذكرية. بوضع هذه النقطة في الذهن، تعلق لين سيغال Lynne Segal بأن الرجال عندما يستعملون البورنوغرافيا، ربما يكونون "بحاجة للاطمئنان من خلال استيهامات السيطرة على الآخرين" (Segal 1992:77).

إنها تعتقد بأنه، في المجادلة "ضد الخطاب النسوي المضاد للبورنوغرافيا حول السلطة وخطر الهيمنة الجنسية الذكرية، من المهم التشديد على كيف أن الفالوس كرمز يقوم بوظيفته بالدرجة الأولى في إخفاء، كما في خلق وتعزيز، الحصارات والمخاوف الشديدة المتعلقة بالقضيب" (Segal 1992:77). إنها تلمح إلى أن ثمة الكثير لنكسبه سياسياً عن طريق إزالة الغموض عن العلاقة المتناقضة بين القضيب والفالوس. بعبارة أخرى، ثمة حاجة إلى مناقشة متطورة لكيف ولماذا لن يرتقي العضو الجنسي الذكري إلى مستوى القدرة الأسطورية المنسوبة إليه.

بتبصر مماثل، ترى ليندا وليامز Linda Williams أن الأفلام البورنوغرافية، بدلاً من أن تعرض واقعاً جنسياً. تسعى بالتعريف في كثير من الأحيان إلى تمثيل الأفعال الايروتيكية التي يستحيل تصورها بالتعريف تلاحظ وليامز، وهي مؤلفة دراسة شاملة للأجناس [الفنية] المختلفة من البورنوغرافيا الفاضحة، أنه إذا كان ثمة لحظة واحدة تسعى أجناس التصوير

الفاضح إلى أسرها، فإنها الـ "it" الذروية للذة القصوى: القضيب القاذف المصوًّر في "لقطة المال" (Williams 1992:242). لكن هذه الأفلام تكشف أن أوج اللذة الذي تمثله "لقطة المال" هو اعتراف ينطوي على مفارقة". بالتأمل في الطريقة التي تمسرح بها الأعمال التي لا حصر لها من هذا النوع من "لقطة المال" التي تثمن عالياً، تجادل وليامز:

"في حين أنها [لقطة المال]، تزودنا برؤية كاملة وبمعرفة للذة عضو تناسلي واحد، [بلوغ] الذروة وتحقيق الهدف الجنسي النهائي [نيل الوطر]، فإن هذا الهدف قد أخطأ تسديده بشكل حرفي تماماً: الأعضاء التناسلية لموضوعه. في الحقيقة، يكون "موضوع" الرغبة واللذة الذكوريتين مفقوداً غالباً دفعة واحدة كتمثيل بصري في الإطار".

(Williams 1992:242)

بهذا التعليق، تشجعنا وليامز على التفكير مرتين فيما يمكن أن يكون الإغراء الدقيق للبورنوغرافيا بالنسبة للمستهلكين الغيري الجنس الذكور. فمن ناحية أولى، يدفع هذا النوع من التمثيل الجنسي نحو الاختراق الاورغازمي للأعضاء التناسلية للمرأة. لكن من الناحية الأخرى، بما أنه من المستحيل بالتعريف وضع التجربة القذفية للرجل أثناء الولوج ضمن الحقل البصري، فإن "لقطة المال" تُمسرح غالباً بطرق مبتكرة على نحو لا يصدق بما

في ذلك استعمال الحركة البطيئة والزوايا المتعددة ـ للتعويض، قدر الإمكان، عما لا يمكن رؤيته ببساطة. علاوة على ذلك، إن التأكيد المتكرر على القذف الذكوري في هذه الأفلام يثير بالتأكيد أسئلة حول ما سيشعر المتفرج الذكر أن هو الموضوع الصحيح للرغبة؟ فهل يقدم قذف الرجل اللحظة الذورية عندما **يتماهى** المشاهد الذكر بالتفوق الرمزي للفالوس؟ أم هل توحي "لقطة المال" بأن نفس هذا المتفرج يرغب في [يشتهي] القضيب أكثر من جسد المرأة؟ بالنظر إلى كيف تستنبط الأفلام البورنوغرافية تقنيات خاصة لأجل إعادة مسرحة "لقطة المال"؛ يتبين أنه من الصعب إعطاء جواب محدد على أي من السؤالين. بما أن "لقطة المال" تبدو هكذا بوصفها "اعترافاً ينطوي على مفارقة، ترى وليامز أنها تثير جنون المرئي، الإلحاح الذي تصارع به البورنوغرافيا لتمجيد اللحظة الانتشائية التي لا يمكن القبض عليها في الفيلم. برأيها، تقف "لقطة المال" كبديل منحرف يسعى، مثل تصور فرويد للفتيش fetish لإدامة الرغبة في وجه الفقدان الخصائي. هكذا، قد يُظنّ، هي الامداء التي ستصل إليها البرونوغرافيا عندما تحاول أن تقاوم "الموت الصغير" الغادر.

عبر دراستها الطويلة بعنوان (1989) *Hard Core* تظهر وليامز كيف أن مختلف الحيل السينمائية المستخدمة بشكل روتيني في الأفلام البورنوغرافية تتبع النمط البديل المتقن، "لقطة المال". هنا يمكن للمرء أن يقارن ما يدعى ب "لقطة اللحم"

meat shot هذا النوع من اللقطة يوجه الكاميرا بقدر المستطاع نحو الأعضاء التناسلية الأنثوية، محاولاً أن يعرض هذه الأعضاء بأدق تفصيل ممكن. لكن مثل "لقطة المال"، أيضاً تتصدى هذه التقنية البصرية المعقدة لمهمة منافية للطبيعة والمنطق. ففي "لقطة اللحم"، يمكن للكاميرا في بعض الأحيان أن تقتلع القضيب الذي يجب سحبه بلطف خدمة لأغراض هذا المشهد. في مناسبات أخرى، يمكن للكاميرا أن تفسح الطريق لقضيب شخص آخر يلج المرأة. هذه البدائل المتعددة تسرع مرة أخرى "جنون المرئي":

"يمكننا أن نرى أنها [لقطة اللحم] تنوس بلا توقف بين العرض التناسلي والحدث التناسلي، في بعض الأحيان تدل على الذروة، التتويج، الامتلاك، ببساطة لأن حدث اللذة الذروية لايمكن إظهاره. هكذا نبدأ برؤية ديناميك التغيير الذي تنطوي عليه السيرورة السينمائية للتعويض: بما أن المتفرج لا يستطيع أن يلمس المرأة، فإنه يبدأ برؤية المزيد منها، لكن رؤية المزيد تعني مواجهة "العجائب" الخفية للاختلاف الجنسي، التي يمكن بدروها أن تخلق مزيداً من الحاجة إلى إثبات الذكورة بالتفرج على شيء ما آخر يلج إلى الداخل".

(Williams 1989:83)

الرؤية واللارؤية، الولوج والانسحاب، التعويض والتنصل: هذه هي البنى المتناقضة التي، بالنسبة لوليامز، تولد الرغبات التي لا تشبع لكن المستاءة دوماً للأجناس البورنوغرافية المختلفة. تستنتج وليامز، وقد شاهدت أنواعاً مختلفة عديدة من الفيلم البورنوغرافي: "البورنوغرافيا، في صياغة اللذة الجنسية كمشكلة، ذات حلول تتضمن الحاجة إلى مزيد من الجنس وإلى مزيد من التفكير في الجنس، تولد البورنوغرافيا" (Williams 1989:276). هكذا فإن البورنوغرافيا، إذ تهدف إلى التحقق من الحقيقة المطلقة للجنس، لا تكشف سوى الغوامض الايروتيكية اللامتناهية التي تشعر أنها مدفوعة إلى استكشافها.

نظراً إلى أن البورنوغرافيا تمتلك قدرة استثنائية على إنتاج "مزيداً من التفكير في الجنس"، فإن دوافعها الاستقصائية تمتد بشكل مفهوم إلى ما وراء الدائرة الليبيدية حيث تعرض بشكل روتيني "لقطات المال" و"لقطات اللحم" من أجل الاستهلاك الجنسي الغيري الذكري. إن البورنوغرافيا، في متابعتها التي لا تتوقف للمعرفة الجنسية، تمتد نحو مناطق جسدية ولذات جسدية أخرى كثيرة. بعض الأفلام البورنوغرافية، تؤكد وليامز، لا تعتمد بشكل ملزم على الأعضاء التناسلية. فالأفلام التي تصور المازوخية السادية، على سبيل المثال، تركز على بنى الإخضاع والخضوع أكثر مما تركز على اللذة التناسلية. لدى تصوير تمثيل الدور الايروتيكي الفاعل والمنفعل، فإن بورنوغرافيا SM، تمثل في كثير من الأحيان أداء الرغبات المنحرفة التي لا تتبع المسارات

المتوقعة للهوية الجنسية (غيري أو مثلي) أو الجنوسية (ذكر أو أنثى) التي تبقي المشاهد وشخصيات الفيلم يحزرون ما هي الرغبات واللذات التي تتخذ انحرافات وانعطافات مفاجئة (Williams 1989:250-1). هذه الأفلام. تجادل وليامز، تتطلب على نحو واضح تحليلاً شاملاً يظهر بالضبط السبب في أن البورنوغرافيا تمكن الخيال الجنسي من التذبذب ضمن طيف من المواقف التماهيوية. إذ ترى أن مقالة جان لابلانش وجان برتران بونتاليس الشهيرة "الخيال وأصول الجنسانية" ([1964]1986) تقدم نموذجاً إرشادياً مفيداً من أجل التفكير في كيف أن كل الاسقاطات الاستيهامية تتضمن انتقالات سريعة بين الذات والموضوع، بين الذات والآخر. فـ"الخيال"، يجادل لابلانش وبونتاليس، "ليس موضوع الرغبة، بل هو إطارها. في الخيال لا يتابع الذات الموضوع أو علاماته: إنه يبدو مأسوراً في تتابعات الصور" (Laplanche and Pontalis 1986:26). بعبارة أخرى، يوحي هذا النموذج التحليلنفسي أنه في الخيال يمكن للذات، إذا جاز القول، أن يخبُرَ ملذات كونه منزوع الذات "desubjectivized".

بما أن السوق الهائلة للبورنوغرافيا تتسع إلى خارج نطاق "الفيلم" الجنسي الغيري المعد للرجل فقط stag، ترى وليامز أن التمثيلات الايروتيكية مثل بورنوغرافيا الثنائيين "bi" والساديين المازوخيين (SM) تفتح إمكانيات متجددة لأجل أناس من

جنسانيات مختلفة عديدة ليتمتعوا برغبات لا تدين بالفضل إلى الفالوس إلى الأبد. رغم شعورها بأنها قد تكون طوباوية إلى حد ما بالاعتقاد بأن البورنوغرافيا ستفيد بالضرورة كأداة للتحرر الجنسي، يبقى الحال هو أن ثمة شركة تقودها نساء، مثل شركة Femme productions، تم تأسيسها لأن "النساء الغيريات الجنس كن يبغين خيالات جنسية أفضل من الخيالات المتاحة سابقاً في [خيالات] الذكور فقط". (Williams 1992:283). بتقديم هذه الحجج، تعتمد وليامز اعتماداً واضحاً على التطويرات التي أجريت في نظرية الفيلم الموضوعة ضمن إطار تحليلنفسي. باستخدام بعض المفاهيم الهادية لفرويد ولاكان، تعتقد وليامز أن حقل التمثيل البورنوغرافي يبقى مليئاً بالصراعات التماهيوية، ما يمنع المشاهد الذكر المباشر من تبني منظوراً منفرداً حول المشهد التخيلي الموضوع أمامه.

لكن وليامز في شرحها للحالة المسعورة بصرياً للخيال الجنسي، تلمح أيضاً إلى كتلة من الاستعلام النظري من شأنها أن تدحض كثيراً من الافتراضات التي يوجدها النقد التحليلنفسي. إن فكرتها القوية القائلة بأن البورنوغرافيا تكافح لإنتاج كميات دائمة الازدياد من المعرفة لاكتشاف "حقيقة" الجنس إنما تدين بالكثير إلى عمل ميشيل فوكو. إذ يجادل فوكو على نحو متكرر بأن النماذج الإرشادية الفرويدية تصف فحسب وبالتالي تؤبد الرغبات الجنسية التي تسعى إلى فهمها. إن فوكو، المقتنع بصعوبة بأن

التحليل النفسي هو منهج نقدي راديكالي يحثنا على إزالة الغموض عن المقولات ـ مثل عقدتي أوديب والخصاء ـ التي بتنا من خلالها نفهم الرغبة. إذا فعلنا ذلك، كما يجادل، عندئذٍ يمكننا أخيراً أن ننعتق من "قوة الجنس" الاستبدادية (Foucault 1978:157). بدلاً من القبول بأن الجنسانية تقوم بأي حال على القوى الليبيدية المتصارعة، يسأل فوكو لماذا ربط الغرب الرغبة الجنسية بمنظومة اللذات المنحطة التي تابعتها هنا، بدءاً من جون دون إلى النسوية المعاصرة. في عمله البعيد الأفق، يدعونا فوكو إلى التفكير بشكل جدي في الطرق التي نشأ فيها "الجنس" و"الجنسانية" و"البورنوغرافيا" وفي المصالح التي خدمتها، وفي أنواع السلطة التي تستمر في تكريسها. علاوة على ذلك كله، يطالب بأن ندرس العمليات الاستطرادية التي تصوغ وتقولب التصورات المعاصرة للجنسانية كموقع للكبت والتحرر. يدرس الفصل التالي شكوكية فوكو القصوى إزاء الجنسانية بوصفها مسألة حياة وموت.

الفصل الرابع

الرغبات الاستطرادية

أجساد فوكو

منذ النشر الأصلي في فرنسا لكتاب **إرادة المعرفة** *La volonte de savoir*، المجلد الذي يشكل المقدمة لكتاب **تاريخ الجنسانية** ([1976]1978) من تأليف ميشيل فوكو، كان الكتاب مصدراً للسجال المشاكس إلى درجة عالية. هذا الكتاب الملفت يفند المعتقدات النظرية المكرسة حول السيطرة الاجتماعية والكبت التي طورتها مدارس واسعة الاختلاف من الفكر الماركسي والتحليل النفسي. مما يثير قليلاً من العجب، إذاً، أن كتابة فوكو لا تزال مزعجة لكثير من المثقفين، نظراً لأنه يرفض أن يستخدم المادية الجدلية لماركس أو أن يثبت الحقائق النفسية التي طورها فرويد. فلا الصراع الطبقي ولا اللاوعي لهما دور أساسي يلعبانه في نقد فوكو المجتهد للنزعة الايروتيكية في الغرب. إن هدفه هو كشف كيف أن تحليلي الصراع الطبقي واللاوعي، العزيزين على الماركسية والفرويدية

على التوالي، هما متواشجان في أنظمة السلطة ذاتها التي يسعيان إلى تفسيرها. في أعمال فوكو، لذلك، يقدم مصطلح الجنسانية البؤرة لأجل الإشارة إلى السبب في أن ماركس وفرويد يخفقان في فهم الطرق التي تعيد بها أعمالهما على التوالي فرض القوانين الثقافية التي يكافحان لتحليلها.

مما لا يثير المفاجأة، أن فوكو قد خلق لنفسه عدداً كبيراً من الأعداء الثقافيين. مع ذلك فحتى أشرس نقاده لم ينكروا أن استعلامه الرائد في ظهور وتعبئة مصطلح الجنسانية في القرن التاسع عشر قد غير بشكل كامل كيفية تفكيرنا حول معنى الرغبة. من الانصاف القول أن فوكو، الذي أكمل ثلاثة مجلدات من تاريخ الجنسانية قبل موته المبكر في عام 1984، كان أول مثقف معاصر يقدم نموذجاً إرشادياً نقدياً يشكل قطيعة حاسمة مع النماذج السكسولوجية والتحليلنفسية اللاحقة التي هيمنت في كل من الثقافتين الأكاديمية والشعبية. لقد بقي عدد قليل من الفروع المعرفية لم تمسه تأملاته الإبداعية حول الجنسانية، والأفكار المعروضة بإيجاز في مجلده التمهيدي الفاتن قد شجعت على التبادلات المثمرة بين المنظرين العاملين في حقول مختلفة كالدراسات الأدبية والعلوم السياسية. لأنه في مقدمته لتاريخ الجنسانية تدعونا حجج فوكو إلى أن نتأمل، ليس فقط لماذا أصبحت الجنسانية هذه البؤرة للاهتمام في المئة سنة الماضية، بل أيضاً كيف ركزت الجنسانية إلى درجة قصوى

على التحولات القوية للسلطة التي مارست تأثيراً كبيراً على ضبط النظام الاجتماعي.

بالتشديد على قضايا السلطة في مقدمته **لتاريخ الجنسانية**، يوسع فوكو اهتمامه القديم بالوسائل التي تنتج من خلالها المؤسسات أساليب التحكم الاستراتيجية لإحداث سهولة الانقياد في الجسم الاجتماعي. من بين أعماله المتميزة المبكرة كتاب **ولادة العيادة: أركيولوجيا الإدراك الطبي** (1963) *The Birth of the Chinic:An Archeology of Medical Perception* وهو دراسة تتفحص كيف أن النظرة الطبية تمارس أشكالاً محددة من السلطة على الجسم البشري. بعدئذٍ بأكثر من عشرين سنة، تابع فوكو هذا الخط في التفكير فيما يتعلق بالتصاميم السجنية للمؤسسات الاجتماعية. في كتابه **التأديب والعقاب: ولادة السجن** ([1975] 1977a) : *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* يدعونا إلى تأمل كيف أن السجون تشبه المصانع والمدارس والثكنات والمستشفيات، التي تشبه كلها السجن" (Foucault1977a:228). باستخدام معجم مفردات نظري أدخله قبلئذٍ إلى البؤرة الحادة في دراسته المنهجية **أركيولوجيا المعرفة** ([1971]1972) *Archeology of the Knowledge* يشرح كتاب **تاريخ الجنسانية** لفوكو لأول مرة بشيء من التفصيل كيف أن السلطة تنتشر ضمن النظام الاجتماعي من خلال **الخطاب** discourse. باستخدام مصطلحات مثل

الخطاب، والتشكيل الاستطرادي، والنظام الاستطرادي، يلمح فوكو إلى الطرق المتحولة تاريخياً للكلام والتحدث، والكتابة التي تقوم بوظيفتها بشكل منهجي - وإن كان ذلك بشكل متناقض أحياناً، للإفصاح عما هو مرغوب وغير مرغوب، شرعي وغير شرعي، ضمن ثقافة ما.

لإظهار السمات المميزة لمزاعم فوكو الرائدة حول الشروط الاستطرادية الواضحة للرغبة، يسبر هذا الفصل الحجج الأساسية التي يسوقها ضد الماركسية والتحليل النفسي في مقدمته لكتاب **تاريخ الجنسانية**. بما أن افتتان فوكو بالصلات بين الخطاب والمعرفة والسلطة نادراً ما مر بدون انتقاد جدي، فإن القسم الأساسي من المناقشة الحالية يستعرض عدة اعتراضات ماركسية ونسوية وما بعد كولونيالية على نموذجه للهيمنة والخضوع والمقاومة المثير جداً للجدل. لكن حتى لو بقيت كتابة فوكو جدالية بسبب فشلها المزعوم في تدعيم تحليله بالمقولات التقليدية للطبقة والجنوسة والعرق، فإن كتاباته مع ذلك قد شكلت بقوة العمل النقدي لراديكاليي الجنس المعاصرين الذي تتبعوا الاستراتيجيات المؤسساتية، والتشكيلات الاستطرادية وبنى السلطة المعرفة التي تصون هيمنة الجنسانية الغيرية. إذا كان كتاب **تاريخ الجنسانية** أداتياً في تشكيل أي حقل استعلام، فإن حضوره هو الأكثر وضوحاً بشكل مؤكد في نظرية الشذوذ queer theory، وهي حقل دراسة ازدهر منذ أوائل

الستينات (1960) وتحذو حذو فوكو في مقاومة الافتراضات المطبعنة التي تشكل الأساس للسلوكات الجنسية السوائية. لا شك في أن أهمية فوكو بالنسبة لنظرية الشذوذ تكمن في التشديد الخاص الذي يضعه على البناء الاستطرادي للنزعة الايروتيكية، وبالأخص كيف ولماذا قيدت الرغبة بشكل مؤذٍ بالطرق التي صرنا نتحدث ونفكر بها حول كلمة من أواخر القرن التاسع عشر، هي الجنسانية، وبالأخص بشكليها الثنائيين المحدودين، "المثلي" homo "والغيري" hetero.

لذلك، فكيف يمكننا أن نبدأ بمقاربة نموذج فوكو الإبداعي للجنسانية؟ توضح حفنة من المقاطع المختارة من كتاب **تاريخ الجنسانية** مزاعمه الرئيسة. عبر حوالي ثلثي دراسته التمهيدية المحكمة، يعلن فوكو بصراحة عن رؤيته للجنسانية:

> *"يجب ألا توصف الجنسانية كدافع عنيد، غريب بطبيعته وذي ضرورة متمردة على سلطة تستهلك ذاتها وهي تحاول أن تقهرها وغالباً ما تفشل في السيطرة عليها كلياً. إنها تبدو بالأحرى كنقطة تحويل كثيفة على نحو خاص لأجل علاقات السلطة: بين الرجال والنساء، الشباب والشيوخ، الآباء والأبناء، المعلمين والطلاب، الكهنة والعوام، الإدارة والسكان. فالجنسانية ليست العنصر الأكثر عناداً في علاقات السلطة، بل بالأحرى أحد تلك العناصر المحبوة بأعظم فائدة: كونها مفيدة من*

أجل أكبر عدد من المناورات وقادرة على الخدمة كنقطة دعم، ومرتكز، من أجل الاستراتيجيات الأكثر تنوعاً.

لا توجد استراتيجية شاملة، وحيدة، صالحة لأجل كل المجتمع وتؤثر بشكل موحد على كل تمظهرات الجنس. فعلى سبيل المثال، إن فكرة وجود محاولات متكررة، بوسائل شتى، لاختزال كل الجنس إلى وظيفته التكاثرية، وشكله الجنسي الغيري والراشد، وشرعيته الزوجية، إنما تفشل في أن تأخذ في الحسبان الغايات المتشعبة المستهدفة، والوسائل المتشعبة المستخدمة في السياسة الجنسية المختلفة المعنية بالجنسين، والفئات العمرية والطبقات الاجتماعية المختلفة".

(Foucault1978:103)

بدلاً من افتراض، كما يفعل علم الجنس والتحليل النفسي، أن الجنسانية هي قوة هيدروليكية عارمة تصارع الثقافة الغربية لكبحها، يفضح فوكو ما يخبرنا به هذا الاعتقاد الخاص حول النزعة الايروتيكية عن الطرق التي تُوزع بها السلطة وتُنقل وتُنتج ضمن الثقافة الحديثة. هذا هو السبب في أن فوكو يرغب في تحديد موقع الجنسانية كمفهوم يفيد كنقطة تحول كثيف "لعلاقات السلطة".

لذلك، يثبت فوكو كيف ولماذا تكون الايروتيكية مقيدة ببنى اللامساواة. لكن ما لم نعتبر علاقات السلطة هذه تنطوي على تباين سكوني بين الذين يحكمون والذين يُحكمون في تشكيلة من الأطر المؤسساتية، يسارع فوكو إلى إضافة أن المعتقدات حول الجنسانية لا تنتج بالضرورة تفاوتات حاسمة وغير قابلة للتغيير بين فئات الأفراد. إذ يرى أنه من غير المستحسن أن ننسب هيمنة مؤسسة جنسية كالزواج الجنسي الغيري إلى مصدر واحد كلي القرار، كالاعتقاد بأن علاقات الجنس المضاد نالت الغلبة في المجتمع الغربي ببساطة بسبب الحاجة الثقافية للتكاثر. ثمة، كما يلح فوكو، أسباب قريبة للامتياز الممنوح إلى الشكل المنظم من الجنسانية، أسباب تشير إلى الإدارة الثقافية للاختلافات بين الرجال والنساء، بين الأجيال، وبين الطبقات. تصبح فكرة فوكو واضحة إذا تتبعنا تحول العائلة من عصر النهضة إلى الوقت الحاضر. يكشف تاريخ العائلة الأوروبية أن المُثُل المعاصرة للزواج الرفاقي القائم على الحب الرومانسي قد بدأت في القرن الثامن عشر تطيح بالنماذج العائلية الأقدم عهداً التي كانت تشدد أكثر على الروابط الشاملة للقرابة والتبادل الاقتصادي. إن أية مناقشة للزواج الجنسي الغيري تستتبع بالنتيجة تشكيلة واسعة من الاعتبارات حول أين تكمن علاقات السلطة، اعتماداً على العصر الذي تنشأ فيه مثل هذه العلاقات. إن مفهوم الجنسانية، منظوراً إليه من خلال هذه العدسة التفسيرية، يبلور فكرة أن ثمة بالفعل

تقسيمات دقيقة ـ وإن كانت عارضة تاريخياً ـ تفصل الاجناس والأجيال والطبقات عن بعضها البعض. لكن نظراً للطريقة المعقدة التي يمكن بها لميزات السلطة هذه أن تتقاطع فقط لتعارض بعضها البعض، فإن العلاقات قيد الدراسة تبقى في حالة دينامية وفاعلة. من هنا يجادل فوكو بأن الاستعلامات النقدية في الجنسانية يجب أن تكون حساسة تجاه اللاتماثل بين الأنماط المنوعة من الامتياز والحرمان. فالطبقة والجيل والعرق والجنس ـ لمجرد ذكر بعض المقولات الرئيسة لأجل ترسيم مفاهيم الجنسانية ـ هي عوامل يمكن أن تعقد معرفتنا بكيفية توزع السلطة في الغرب. لذلك يصبح ممكناً تصور إعادة التشكيلات المعقدة بشكل استثنائي للهيمنة والإخضاع عندما نسبر التساطحات بين هذه الإحداثيات المتعددة للسلطة. مثل هذا النموذج، كما يزعم، يمتلك أفضلية متميزة على نموذج يحتكم إلى الثنائي الشاقولي لمراتبية "فوق ـ تحت"، جامدة تفصل على نحو دقيق بين السيادة والخضوع.

يطور فوكو هذا التحليل ليتفق مع مقدمته الأساسية: أن الجنس، بغض النظر عن كونه قد تعرض للإسكات منذ العصور الوسطى وانتهاءً بالمطالبات المسيحية بتطهير الشهوانية الآثمة، كان موضوعاً لانفجار كاسح للخطاب. إلى حد كبير كما نحب أن نعتقد أن الثقافة الفيكتورية المفرطة الاحتشام فعلت كل ما بوسعها لإسكات الجنسانية (من استنباط تقنيات لتحريم الاستمناء لدى

النساء والأولاد إلى وضع الأغطية الفضفاضة لإخفاء الإيحاء الجنسي لسيقان البيانو)، يبدد فوكو الوهم بأن هذا الجهد الصادق كان يهدف إلى كبت الرغبات الطيارة. بدلاً من ذلك يزعم أن الجنسانية كانت في ذاك العهد مادة للإطناب الشديد، بحيث أن الرغبة في إسكات الجنس نفسه أصبحت على نحو مفارق خطاباً يكاد لا يمكن إيقافه. إن فوكو، إذ يشدد على هذا التناقض الخادع، يعلن أن الرغبة في الكلام حول الطبيعة المكبوتة للجنس إنما تساهم في البنية ذاتها التي تسعى إلى تفكيكها. هنا كيف يوضح ما يدعوه هذا التحريض "على الخطاب":

> *"بدلاً من الاهتمام المنتظم بإخفاء الجنس، بدلاً من الاحتشام العام المفرط للغة، فإن ما يميز هذه القرون الثلاثة الأخيرة هو التنوع، الانتشار الواسع للحيل التي تم اختراعها من أجل الكلام عنه، من أجل جعله معلناً، من أجل حثه على الكلام عن نفسه، من أجل الإصغاء إلى، .. وتسجيل، وتدوين وإعادة توزيع ما يقال عنه: حول الجنس، ثمة شبكة كاملة من التحولات المتنوعة، المحددة والقسرية إلى الخطاب. بدلاً من الرقابة الهائلة، بدءاً بالخواص اللفظية المفروضة من قبل عصر العقل، فإن ما ينطوي عليه الأمر إنما كان تحريضاً منظماً ومتعدد الأشكال على الخطاب".*
>
> (Foucault 1978:34)

هذه التعليقات تبرز توتراً حاداً في الأسلوب الذي نوقش به الجنس في الغرب على مدى الـ 150سنة الماضية. كلما استنبطت الثقافة الغربية الحديثة أساليب لأجل الكلام حول تحريم الكلامٍ عن الجنس، أصبح الجنس نفسه نمطاً من السر المفضوح، مدخلاً إلى الحقل العلني فضيحة يتعين سترها. تظهر هذه الرؤية أن الرقابة يمكن في بعض الجوانب أن تحقق عكس أهدافها. فالرقابة لا تحكم على الجنسانية بالصمت فحسب، بل يجب عليها أيضاً أن تفصح بدقة عما تخضعه لحكم القانون. هذا واحد من الخدع التي تؤثر على القرارات القانونية الكثيرة التي تكون ملزمة بالنطق بالعبارات التي تعد غير قانونية. خذ، على سبيل المثال، كيف كان أفراد الجيش في الولايات المتحدة في منتصف التسعينات يمكن أن يفقدوا وظائفهم بسبب التلفظ بكلمات "أنا شاذ جنسياً". فالقانون الذي يستهجن هذا الإنشاء يجب عليه أن يفصح عن الكلمات "أنا شاذ جنسي" لكي يدينها. على هذا الغرار، تصبح الجنسانية الموقع الذي تقع عليه التحولات المتناقضة للسلطة، حيث يجب على المحكمة التي تمسك بسلطة القانون، نظرياً على الأقل، أن تقترف الجريمة التي تجرمها. يجب أن يكون واضحاً، إذاً، أن فوكو لا يطيق ذرعاً بما يسميها "الفرضية الكبتية" repressive hypothesis. فكيف يُكبت مجتمع جنسياً عندما يكون هناك مثل هذا "التحريض على الخطاب" في هذا المعتقد تحديداً؟

لدعم هذه الحجة الطاغية، يدرس فوكو أربع ظاهرات من القرن التاسع عشر تركز الانتباه على كيف تعمل ممارسة السلطة من خلال الخطابات المعقدة التي تحيط بالجنسانية. لدى مناقشة هذه الأمثلة، يزعم أننا نرى تمظهرات واضحة لحقبة "السلطة الحيوية" "biopower"، حقبة حصل فيها "انفجار للتقنيات العديدة والمتنوعة من أجل تحقيق إخضاع الأجساد والسيطرة على الجماعات السكانية" (Foucault 1978:140). أولاً، يلاحظ كيف تم تحليل "الجسد الأنثوي" ـ المحدد وغير المحدد ـ بوصفه مشبعاً على نحو كامل بالجنسانية" ـ وهي نقطة تكشفت لنا قبل الآن من خلال مناقشة بضعة كراسات سكسولوجية فكتورية متأخرة في الفصل الأول. هذا "الاهتمام الهستيري بأجساد النساء" أدى وظائف متعددة لكن مترابطة: حفظ "التواصل العضوي" مع الجسم الاجتماعي، والعائلة، والأولاد. لإدامة كل دائرة على حدة، وُضعت أجساد النساء تحت التمحيص الدقيق، بالتشديد على قدرتهن التكاثرية ولياقتهن كزوجات، وسلامتهن الصحية كأمهات. بروح مماثلة، يعترف فوكو كيف أن تحولات السلطة كانت فاعلة فيما يدعوه فرض الصفة التربوية pedagogization على جنس الأولاد": أي، وضع جسم الولد تحت المراقبة لخلق المعرفة المتناقضة وهي أنه حتى رغم أن الأولاد سوف يستمنون كنتيجة طبيعية، فإن هذا السلوك يعتبر في الوقت نفسه منافياً للطبيعة، ولهذا يجب

إيقافه. فالأباء والعائلات لم يكونوا وحدهم الذين يتدخلون في هذا الموضوع لتهذيب رغبات الولد، بل إن الأطباء وعلماء النفس والمعلمين قد طوروا مواقف مستهجنة حول الموضوع. لذلك قدمت جنسانية الأولاد نفسها كتهديد يتعين احتواؤه. ثالثاً، دخل فرض الصفة الاجتماعية socialization على السلوك الإنجابي عملاً على ضمان أن يكون الاتصال الجنسي الغيري مقيداً على نحو متزايد بالخطابات التي تعتنق المسؤولية الأخلاقية: على غرار منظر التحكم بعدد السكان، توماس مالتوس (1843–1766)، فقد شجع المجتمع على نحو متزايد الآباء على إنجاب الأولاد في ظروف لائقة. هذا المنطق المالتوسي بقي مستمراً إلى القرن العشرين عندما وقع الأزواج والزوجات تحت الضغط المتنامي لاستخدام شتى أنواع ضبط النسل (الواقيات الذكرية، حبة الأوستروجين، قاتلات النطاف، واستئصال الأوعية الناقلة، على سبيل الذكر لا الحصر). وأخيراً، يعرف فوكو "إضفاء صفة المرض النفسي psychiatrization على اللذة المنحرفة"، الذي مُنحت بموجبه الغريزة الجنسية منزلة مستقلة، وهو ما قاد إلى أبحاث سعت لفصل تمظهراتها الصحية عن التمظهرات المرضية الواضحة. على هذا الأساس، إذاً، تفيد "المرأة الهستيرية، والولد المستمني، والزوجان المالتوسيان، والبالغ المنحرف" كتشكيلات بارزة تظهر لديها الجنسانية كتقنية للسيطرة في القرن التاسع عشر. (Foucault 1978:104-5).

إن تعداد فوكو لهذه الأشكال الأربعة من الجنسانية، إذا قرأناه بمعزل عن بقية دراسته، يمكن أن يلمح بالضبط إلى ذلك النوع من الوظيفانية الذي تود نظريته في السلطة أن تفضح زيفه. فليس من الإجحاف أن نزعم أن تشديده على كيف أن كل نمط من الجنس على حدة كان يستعمل كأداة لسيطرة الدولة والتلاعب المؤسساتي. ويمكن لذلك كله أن يوحي بسهولة بأن هذه الأجساد كانت في خضوع كامل للقانون الذي يبقيها تحت الرصد الدقيق. للتأكد من أن عمله لا يخضع على نحو كريه لهذا النقد المغلوط، يكرس فوكو جزءاً كبيراً من بحثه لشرح السبب في أن أشكال السلطة التي يحللها لا تقوم بالتأكيد على نموذج هرميّ من الخضوع يتجه من الأعلى إلى الأسفل حيث ينجح القانون دوماً ـ سواء في شكله الثقافي أم في شكله الدولتي ـ في فرض السلطة من فوق. بدلاً من ذلك، يلح على أن السلطة هي علاقة إنتاجية على نحو واضح، علاقة تولد المقاومة في نفس اللحظة التي تمارس فيها القوة:

> *"تأتي السلطة من تحت؛ أي لا يوجد تضاد ثنائي وشامل بين الحاكمين والمحكومين في جذر علاقات السلطة، ويفيد كقالب عام ـ لا توجد مثل هذه الازدواجية الممتدة من الأعلى إلى الأسفل والتفاعلة على فئات محدودة أكثر فأكثر إلى أعماق الجسم البشري. يجب أن يفترض المرء، بالأحرى،*

أن العلاقات المتشعبة للقوة التي تتشكل وتمارس دورها في آلية الإنتاج، في العائلات، والجماعات المحدودة، والمؤسسات، هي الأساس لأجل الآثار الواسعة المجال للانقسام التي تسري عبر الجسم الاجتماعي ككل".

(Foucault 1978:94)

هذا المقطع يوضح نقطة واحدة. فلو اعتقدنا أن السلطة تنجح في احتواء رعاياها على أساس هرمي علوي - سفلي خالص، لكان لدينا فهم أحادي على نحو ملحوظ لكيف اكتسبت بعض القوى الايديولوجية الهيمنة ونجحت في إخضاع القوى المعارضة. بدلاً من ذلك، يجادل فوكو لصالح فهم متعدد الأطياف لكيف أن التناقضات تمزق المضطهدين والمضطهدين، ليس في جدل نحن ضد هم، بل في صفتهما العلاقية حصراً. برأيه، يعتمد وجود علاقات السلطة على "تعددية نقاط المقاومة":

"تلعب هذه [النقاط] دور الخصم، الهدف، الدعامة، أو القبض في علاقات السلطة. إن نقاط المقاومة هذه موجودة في كل مكان في شبكة السلطة. من هنا لا يوجد موقع وحيد للرفض الكبير، لا روح تمرد، لا منبع لكل العصيانات، أو القانون الخالص للثوريين. بدلاً من ذلك يوجد تعدد للمقاومات، كل

واحدة منها حالة خاصة: بعض القاومات تكون ممكنة، ضرورية، غير محتملة؛ القاومات الأخرى تكون عفوية، ضارية، منعزلة، منسقة، هائجة أو عنيفة؛ في حين أن ثمة مقاومات أخرى تكون سريعة المصالحة، مصلحية، أو قربانية؛ بالتعريف، لا يمكن أن توجد في الحقل الاستراتيجي لعلاقات السلطة. لكن هذا لا يعني أنها ليست سوى رد فعل أو ارتداد، تشكل بالنسبة للهيمنة الأساسية جانباً سفلياً يكون في النهاية منفعلاً دائماً، محكوماً عليه بالهزيمة الأبدية.

(Foucault 1978:96)

بتفصيل هذه البنية، يدين فوكو ضمناً النماذج السياسية الأبكر التي تستعدي العبد ضد السيد (كما في كتاب **فينومينولوجيا الروح** [1807] *Phenomenology of Spirit* لهيغل Hegel والبروليتاريا ضد الرأسماليين (كما في البيان الشيوعي [1848] Communist Manifesto من تأليف فريدريك إنغلز وكارل ماركس). من وجهة نظره، إن أسلوبي هيغل وماركس الثنائويين لدراسة السلطة لا يمكن سوى أن يفشلا في فهم تعقيد ظاهرة كالجنسانية:

"كيف إذاً، يمكننا أن نفهم "الصفة العلاقية" المتشابكة لعلاقات السلطة في سياق الجنسانية؟ إن أحد الأمثلة الأكثر

شهرة المأخوذة من المجلد الأول من **تاريخ الجنسانية** من شأنه أن يوضح وجهة النظر المتميزة لفوكو حول السلطة. في الفصل المعنون "نشر الجنسانية"، يعرّف فوكو بضعة "قواعد" أو "وصفات احترازية" تنبهنا إلى كيف أن الجنسانية قد خدمت كموقع لأجل ممارسة السلطة. إحدى هذه "القواعد" تميل إلى "تعدد القوى polyvalence التكتيكي للخطابات". هذه اليافطة تشير إلى الطرق "التي يمكن بها للخطاب أن يكون أداة ونتيجة للسلطة، لكنه أيضاً يكون عائقاً، عثرة، نقطة مقاومة ونقطة انطلاق لأجل إستراتيجية مضادة". لشرح كيف يمكن أن تعمل السلطة بطرق متعددة القوى - وبالتالي متناقضة، يلجأ فوكو إلى تصنيف ووصم stigmatization ومراقبة الانحرافات الجنسية في أواخر القرن التاسع عشر:

> *"لا شك في أن ظهور الطب النفسي، وفلسفة التشريع وأدب مكون من سلسلة كاملة من الخطابات حول أنواع ونويعات الجنسانية المثلية والانحراف واللواطة و"التخنث النفسي" في القرن التاسع عشر قد جعل من الممكن حدوث تقدم قوي في أشكال السيطرة الاجتماعية في هذه المنطقة من "الانحرافية"؛ لكنه أيضاً جعل من الممكن تشكيل خطاب "معاكس": فقد بدأت الجنسانية المثلية*

بالكلام عن ذاتها، والمطالبة بالاعتراف بشرعيتها أو "طبيعيتها"، غالباً بالمفردات نفسها، باستعمال المقولات ذاتها التي تم بها تجريدها طبياً من أهليتها".

(Foucault 1978:96)

هنا يزعم فوكو أنه ما إن سعى الخطاب الباثولوجي [المرضي] السائد لنزع قانونية الجنسانية المثلية حتى أعلن خطاب التحرر الجنسي المقاوم أن الرغبة في الجنس نفسه هي حالة طبيعية تماماً. فالخطاب ذاته الذي سعى لإنتاج نظاماً ضابطاً نجح في تمكين تلك الأنظمة التي سعى لإخضاعها. بعبارة أخرى، تمكنت المقولات السكسولوجية من أن تشق أحد الطريقين، اعتماداً على من هو الذي ينشرها. من جهة أولى، أمكن استعمال مصطلح "جنسي مثلي" homosexual كتعريف سريري، محولاً بذلك الرجال والنساء والذين يشتهون أفراد جنسهم إلى أشخاص مرضى. ومن ناحية أخرى، أمكن الاعتراف "بالجنسانية المثلية" بوصفها حالة خلقية صحية تماماً، مانحاً بذلك أقلية جنسية المنطلق لإطلاق حملات منسقة لأجل التحرر.

لكن الدليل التاريخي يكشف أن ثمة مشكلة كبيرة في نموذج فوكو للخطاب "المعاكس". إنه يلمح على نحوٍ مغلوط إلى أن المثليين يقرنون أنفسهم بهوية استنبطها أولاً الأطباء،

والأطباء النفسيون والعلماء الاجتماعيون لغايات مؤذية. لأن التحرريين المثليين كانوا رواداً في التنظير لاشتهاء الجنس نفسه. كما يشير الفصل الأول، فإن راديكالي الجنس كارل هاينريش اولريشز لم يستعمل أبداً مصطلح الجنسانية المثلية (انظر الصفحات 19-22) بل رسخ بدلاً من ذلك فكرة أن "حب الرجل للرجل" هو شكل طبيعي تماماً من الارتكاس inversion، الذي بموجبه تسكن الروح الانثوية جسداً مذكراً. على نحو مماثل، فإن الشخص الذي استحضر كلمة الجنسانية المثلية نفسها، أي كارولي بنكرت (1824 -82) Karoly Benkert، كان راديكالي جنس هنغارياً بقي على تراسل مع اولريشز. إن أقدم استعمال بنكرتي لكلمة homosexual إنما يعود إلى عام 1869. تشير هذه المعلومة بوضوح إلى أن علماء الجنس، وليس دعاة التحرر، هم الذين انخرطوا في الخطاب "المعاكس". فقد صادر كرافت إبينغ ونظراؤه "الجنسانية المثلية" كمصطلح من أصحاب الحملات الساعين إلى تحرير اشتهاء الجنس نفسه، وهكذا وضعت هذه المقولة فجأة في إطار مرجعي سريري. مع ذلك يجب أن نضيف أن مثل هذه التفاصيل لا تبطل بالضرورة فكرة فوكو العامة وهي أن السلطة يمكن تبديدها من خلال الخطاب، مظهراً كيف أنها لا تكون مرسخة على الدوام بقانون مطلق

كبتي. بدلاً من ذلك، تبقى السلطة في حالة "متعددة القوى" معقدة، كما يبين مفهوم الخطاب "المعاكس".

إذا كان مفهوم فوكو "العلاقي" وبالتالي "متعدد القوى" للسلطة يدحض رؤى ماركس للطبيعة الثنائية للصراع الطبقي، عندئذٍ فإن هجومه على الاعتقاد بأن السلطة تنطوي على الخضوع لقانون مطلق هو هجوم موجه مباشرة إلى التحليل النفسي. برأيه، لقد بذل جهد نظري هائل في المئتي سنة الأخيرة لربط الجنسانية بقاعدة قانونية متصلبة يسعى لوضعها تحت التمحيص الشديد، وقد أثبت التحليل النفسي لوحده هذا المنحى. مع ذلك فهو يجادل بأنه، لفهم الصلة بين القانون والتحليل النفسي والجنسانية، نحتاج إلى تقييم أوسع بكثير لكيف كانت الثقافة الغربية تكافح لحفظ النظام الاجتماعي. في نقطة واحدة، يزعم فوكو أن إخضاع الجنسانية قد تقاطع مع الخطاب العلمي لتحسين النسل في أواخر القرن التاسع عشر الذي فرخ الايديولوجيات العرقية، ايديولوجيات بلغت ذروتها بالشكل الأكثر إثارة للرعب في الفاشية. إذ يجادل بأن الجنسانية والعنصرية كانتا متضافرتين. رغم أن هذه الصلة بين الجنسانية والعنصرية قد تبدو للوهلة الأولى مبهمة، ثمة، كما يعتقد، صلة كبيرة بين الاثنتين. يتم الربط من خلال كلمة blood [دم] الطنانة، وهي كلمة تكشف كيف أن الطبقات الوسطى كانت مجبرة على إقامة سلطتها السياسية على

جبهتين. أولاً، لقد امتصت البورجوازية وحولت النموذج الارستقراطي المكرس لخط النسب الأبوي عن طريق "تحديد الزيجات الصالحة" و"إحداث الخصوبات المرغوبة" و"ضمان الصحة وطول العمر للأولاد"، مقوية بذلك روابط الدم. ثانياً، احترمت البرجوازية بشكل متزايد "الاهتمام الأسطوري بحماية نقاء الدم وتأمين انتصار العرق" (Foucault 1978:148-9). يمكن فهم الصلةبين هذين التشكيلين على النحو الأفضل إذا تأملنا كيف أن كلاً من سفاح القربى والتزاوج بين الأعراق كانا محط اهتمام دائم أثناء هذه الفترة. هاتان الممارستان تم تجريمهما بشكل منهجي دعماً للنقاء والاحترام الجنسيين، وبذلك يصونان السلطة الطبقية والعرقية.

إذا أخذنا في الاعتبار المعاني الطنانة لكلمة "blood"، عندئذٍ يصبح من الأسهل أن نفهم نقد فوكو اللاذع للتحليل النفسي. فكما يبين الفصل الثاني، شكلت استقصاءات فرويد في النفس إلى حد كبير قطيعة مع النزعات الباثولوجية للبحث السكسولوجي.لكن، برأي فوكو، فإن استعلامات فرويد في النضوج الجنسي تجعل الاحتكامات الدائمة إلى القوانين الثقافية التي تنظم التماهيات الايروتيكية تنفذ بشكل غير واعٍ من قبل أشخاص منفردين. يؤكد فوكو كيف أن الجهاز الكامل لعقدتي أوديب والخصاء الفرويديتين، بغض النظر

عن مدى انتقاده للنظريات الأقدم في الانحراف والانحطاط الجنسيين، تتمثل الفرضيات السائدة حول الصلة التي لا يمكن قطعها بين الجنسانية والتحريم الثقافي:

"بالنظر إلى الرصيد السياسي للتحليل النفسي - أو على الأقل، الأكثر تماسكاً فيه - فقد نظر بارتياب (وهذا منذ بدايته، أي منذ اللحظة التي انفصل فيها عن الطب النفسي العصبي للانحطاط) إلى المظاهر المتكاثرة على نحو لا يمكن إلغاؤه التي يمكن احتواؤها في هذه الإواليات السلطوية، التي كانت تهدف إلى السيطرة وإدارة الحياة اليومية للجنسانية، من هنا كان السعي الفرويدي (بدافع من رد الفعل بلا شك على الفورة الكبيرة للعنصرية التي كانت متزامنة معه) إلى دعم الجنسانية في القانون - قانون المصاهرة، القرابة المحرمة، والأب - السيد، باختصار، لمحاصرة الرغبة بكل زخارف النظام القديم للسلطة. بسبب ذلك أن التحليل النفسي كان - في معظمة مع استثناءات قليلة - في [موقع] المعارضة النظرية والعملية للفاشية. لكن موقف التحليل النفسي هذا كان متصلاً بمفصل تاريخي محدد".

(Foucault 1979:150)

كما يقول فوكو، فإن فرويد تنكّر لاعتقاد أواخر القرن التاسع عشر بأن الجنسانية يمكن فهمها بلغة الحفاظ على دم العرق من خلال جهود تحسين النسل لتنقية وتقوية الذرية. مع ذلك يزعم فوكو هنا أن فرويد، تفنيداً لمثل هذا التفكير المعرقن، تقدم برغم ذلك بالرأي القائل بأن الجنسانية خاضعة للتحريمات الثقافية التي تحكم حقلاً شديد التعقيد من التماهيات الايروتيكية بين الآباء والأولاد. بعبارة أخرى، بغض النظر عن كم أراد التحليل النفسي أن يفصل الجنسانية عن مجموعة القوانين التي تؤيد بقاء الدم المعرقن للبرجوازية، فإن فرويد مع ذلك قد طور منظومة عقد تحدد التماهيات الايروتيكية المحددة التي تبقي الجنسانية ضمن الإطار المجرد للتحريم. بالنسبة إلى فوكو، فإن هذه الصفة المميزة للفكر التحليلنفسي تقيده على نحو مفارق بالمنطق ذاته الذي دافعت عنه الحركة العنصرية التي كان التفكير الفرويدي معارضاً لها على نحو منسّق: أي الفاشية، التي بنت سياستها المرعبة على حفظ النقاء الآري. إن ملاحظة فوكو تهدف بالتأكيد إلى إظهار كم كانت الثقافة الغربية مشبعة على نحو عميق بالاعتقاد بأن الجنسانية تُعرّف على خلفية سلسلة من الأوامر التي تبذل أقصى جهدها لتنظيم الرغبة. لكن منطق زعم فوكو المضاد للحدس، المتطرف، قد يقول حول مقاومته للقوانين التحليلنفسية أكثر مما يقوله حول الجهود المنسقة لفرويد لفهم علم النفس الجمعي في ظل الأنظمة

الاستبدادية (انظر: Freuud, Group psychology and the Analysis of the Ego [1921] XVIII:67-143).

ومع ذلك فليس ما يهم فوكو هو الأسلوب الذي يبقي به التحليلُ النفسيُ الجنسانيةَ محبوسةً في منظومة من القوانين المخضعة. إذ يجادل بأن أبحاث فرويد في العقل اللاواعي تعرض في الوقت نفسه نموذجاً تنظيمياً موازياً كان، منذ زمن العصور الوسطى، في المكان لفهم الجنسانية البشرية. إن النموذج الناظم قيد البحث هو الاعتراف الديني الذي أوجدته الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. مثلما سعى لتفسير الحالة المكبوتة للجنسانية من خلال الإواليات الحاكمة للقانون الثقافي، فإن التحليل النفسي استغل شكل تاريخ الحالة [القصة المرضية] المستعمل قبلئذٍ لبعض الوقت من قبل علماء الجنس. بالنسبة لفوكو، فإن تاريخ الحالة هو ببساطة طبعة حديثة من الاعتراف الديني الذي يكشف حقيقة الانتهاكات الآثمة. برأيه، يقوم التحليل النفسي على بنية الاعتراف المكرسة لإبراز كيف يكون النشاط الجنسي ظاهرة مكبوتة يجب إدخالها إلى الضوء المتحرر للاستعلام المفتوح. كما يعلن فوكو، في عمل فرويد، "الشرط الكبير للاعتراف الذي أخذ منذ زمن طويل قد اكتسب المعنى الجديد للأمر بإزالة الكبت النفسي" (Foucault 1978:130). لا أحد كما يرى، بإمكانه أن يقلل من قيمة التأثير القوي الذي كان "للفرضية الكبتية"، التي أقيم عليها التحليل النفسي، على تفكير القرن العشرين. يذكر فوكو التبعة التي ترتبت

عن أبحاث فرويد على عمل المنظر الاجتماعي اليساري فيلهلم رايش (1897–1957) Wilhelm Reich. في دراسات مثل **غزو أخلاقية الجنس القسري** ([1931]1971) *The Invasion of Compulsory sex-Morality* و**الثورة الجنسية: نحو بنية شخصية ذاتية التنظيم** (1945) *The sexual Revolution :Towards a self-Regulating Character structure*، زعم رايش أن المجتمع لا يمكن تثويره إلا إذا التزمنا بكفاح صادق مضاد للكبت يحرر الرغبة الجنسية. كتب رايش في عام 1931، "إذا كان هناك انعدام للإمكانيات الاجتماعية من أجل الإشباع التناسلي والتصعيد sublimation، إذا كان الجهاز النفسي قد شُوّه عن طريق المؤثرات التعليمية إلى درجة أنه لا يستطيع الاستفادة من الإمكانيات القائمة"، عندئذٍ تكون "النتائج هي العصابات neuroses والانحرافات perversions والتغيرات المرضية للشخصية، وتمظهرات الحياة التناسلية المضادة للمجتمع، ليس أقله اضطرابات العمل" (Reich 1971:154). من منظور فوكو، كانت هذه النظرية تمثل فقط "نقلة تكتيكية وإعكاس في التجنيد الكبير للجنسانية"، يشير إلى كيف أن كتابات رايش تورطت في أسطورة مكرسة جيداً تربط الايروتيكية بالتحريم الثقافي ربطاً لا فكاك منه.

تظهر توكيدات مماثلة في المجلدين اللاحقين من **تاريخ الجنسانية**، اللذين نشرا في فرنسا في عام 1984. مع ذلك، فإن

المجلدين الأخيرين يعودان القهقرى إلى عهد ما قبل نشوء علم الجنس. إذ يدرس **استعمال اللذة** (المجلد الثاني) *The Use of Pleasure* **والعناية بالذات** (المجلد الثالث) *The Care of the self* تنظيم الايروتيكية في العصور القديمة، قبل مئات السنين من منح الغرب اسماً للجنسانية. هذه الأعمال تبرز عدداً من النقاط المضيئة التي تشكل جزءاً من مشروع فوكو السياسي الأكبر لتفكيك الفرضيات الخطيرة التي تشكل الأساس للتصورات الحديثة للجنسانية. يشير فوكو إلى كيف أن التجنيد الحديث للجنسانية لا يمكن أن يفسر الحيوات الايروتيكية للإغريق والرومان الإغريق. يؤكد فوكو بضعة أفكار حول "استعمال اللذة" و"العناية بالذات" الكلاسيكيين، وهي أفكار مفيدة إلى حد كبير من أجل تحليل الرغبة في الثقافة الغربية الحديثة. ويعتقد أن هذين المبدأين الكلاسيكيين يتحديان التحريمات الشرعية التي ضبطت الجنسانية طوال القرن العشرين. إذا أخذنا مختارات صغيرة من المقاطع الرئيسية من هذين المجلدين، مع البيانات التي أطلقها في المقابلات المعاصرة، يصبح من الممكن أن نفهم بوضوح أكثر لماذا شكل تحليله للثقافات الكلاسيكية جزءاً من مشروع طموح لفك الارتباط الحديث للجنسانية بالتحريمات المنهجية.

في كتاب **استعمال اللذة** يكرس فوكو القسم الأكبر من مناقشته للقضايا الأخلاقية التي تثيرها العلاقات الجنسية بين المواطنين

الذكور والصبيان والنساء والعبيد في اليونان القديمة. فرغم أن الذكر البالغ الحر كان يمتلك الحق في ولوج أي شخص ينتمي إلى فئة أدنى مرتبة، كان عليه أن يسعى على نحو موسوس إلى حياة ايروتيكية صحية باسم التقوية الأخلاقية لذاته. هذا المفهوم للقوة الأخلاقية، مع ذلك، يجب عدم خلطه مع التصور الحديث الضيق للصحة بوصفها إزالة المرض والوقاية منه. يشير فوكو إلى أن السلوك الايروتيكي في اليونان القديمة كان منظماً بطريقة تتطلب المثابرة، وبالتالي الممارسة الصحية للسلطة من قبل الذكر البالغ الحر. كان المواطن الذكر يصون احترامه لذاته وسلطته الاجتماعية عن طريق التشاور في حقه في ولوج أي شخص من مرتبة أدنى منه. كان مرغماً أيضاً على ألا يُسمح بأن يولج. رغم أن الذكور البالغين الأحرار كانوا يتمتعون بامتيازات جنسية خاصة، فقد كان ثمة مخاطر محسوبة إذا انعمسوا على نحو متواتر أكثر مما يجب في الجنس. يشرح فوكو السبب:

> *"لم يكن التأمل الأخلاقي للإغريق في السلوك الجنسي يسعى إلى تبرير التحريمات، بل لإخضاع الحرية لأسلوب محدد، تلك الحرية التي كان الرجل "الحر" يمارسها في نشاطه. وهذا ما خلق حالة قد تبدو مفارقة من النظرة الأولى. فالإغريق مارسوا، وقبلوا، وثمنوا العلاقات بين الرجال والغلمان؛ ومع أن فلاسفتهم تعاملوا مع الموضوع*

بتصور وتطوير أخلاق التعفف. لقد كانوا راغبين تماماً في التسليم بأن الرجل المتزوج يجوز له أن يمضي بحثاً عن اللذات الجنسية خارج الزواج، ومع ذلك فإن علماء أخلاقهم تصوروا مبدأ الحياة الزوجية التي لا يقيم فيها الزوج علاقات إلا مع زوجته. لم يتخيلوا أبداً أن اللذة الجنسية هي بحد ذاتها شر أو يمكن عدها من بين الوصمات الطبيعية للإثم ومع ذلك فإن أطباءهم اهتموا بالعلاقة بين النشاط الجنسي والصحة، وطوروا نظرية كاملة تعنى بمخاطر الممارسة الجنسية".

(Foucault 1985:97)

يؤكد فوكو أن الإغريق القدماء لم يقيموا تمييزات هامة بين "السلوك السوي والممارسات اللاسوية والمرضية"، رغم أن التقييمات التي تميز بين يشكل السلوك الايروتيكي الصالح والفاسد كانت بلا شك موضع رهان. بدلاً من ذلك، ركز هذا المجتمع على "استعمال اللذات.. في ضوء طريقة معينة لعناية المرء بجسده" وكان رجاله الأحرار يُنصحون باتباع "حمية (ريجيم) تهدف إلى تنظيم النشاط الذي كان معترفاً به بوصفه هاماً لأجل الصحة. (Foucault 1985:97-8).

في تحليله، يرصد فوكو التشديد الذي وضعه الإغريق القدماء على أسلبة السلوك الايروتيكي، بأي حال من الأحوال، كما

يزعم، لم يؤكد هذا المجتمع الكلاسيكي أن الكبت هو النتيجة الصحية للعفة. بالأحرى، إن أسمى أشكال احترام الذات قد جُسدت لدى المواطنين الذكور الذين يعرفون كيف يسيطرون على رغباتهم. هذه السيطرة على الذات شكلت صحوة أخلاقية تجاه الذات، وهي نقطة ذات أهمية استثنائية لشخص سبق له أن مارس سلطة جبارة على أولاده، وعبيده، وزوجته. كما يلاحظ فوكو، فإن هذا النمط من السلوك الأخلاقي لا يفرض أي ضغط مشكوك فيه على الرجل الحر ليصبح "أقوى من ذاته":

> *"لقد رأينا كيف تشكّل السلوك الجنسي، في الفكر الإغريقي، كحقل للممارسة الأخلاقية على شكل إثارة الشهوة **aphrodisia**، على شكل أفعال سارة تقع في حقل متصارع من قوى يصعب التحكم بها. لكي تأخذ هذه الأفعال شكل سلوك مسموح به عقلانياً وأخلاقياً فإنها كانت تتطلب استراتيجية تهدف إلى سيطرة دقيقة على الذات كتتويج وتحقيق له، يكون بموجبها الشخص "أقوى من ذاته" حتى في السلطة التي يمارسها على الآخرين. الآن، إن اشتراط التقشف الذي اقتضاه تكوين الذات المنضبط ذاتياً لم يقدم كقانون كوني، على كل فرد أن يطيعه، بل بالأحرى كمبدأ لأسلبة السلوك للذين رغبوا في إعطاء حياتهم أجمل وأكمل شكل ممكن".*
>
> ***(Foucault 1985:250-1)***

في كتاب العناية بالذات *The Care of the self*، يكرر فوكو كثيراً من هذه النقاط الأساسية، مؤكداً كيف أن "تهذيب الذات في العالم الاغريقو ـ روماني أحدث تأثيره ليس في تقوية ما يمكنه أن يعوق الرغبة، بل في بعض التعديلات المتصلة بالعناصر المكونة للذات الأخلاقي (Foucault 1986:67). لا شك في أنه يمنح استحسانه للنماذج الكلاسيكية للـ askesis. وهي كلمة إغريقية قديمة تدل على شكل من مساءلة الذات يتطلب من المواطن الذكر أن يتأمل في نقاط ضعفه ونقاط قوته الجنسية وإمكاناته. إن اللافت بشكل خاص لفوكو هو كيف أن هذا النموذج من "الذاتية الأخلاقية" يقدم الإمكانية للتمتع بأنواع من اللذة الجنسية لا يحكمها قانون خارجي. لذلك فإن الـ Askesis يجب ألا يخلط مع اشتقاقه الأحدث عهداً، الزهد asceticism. بالمصطلحات المسيحية، يقتضي الزهد ضمناً شكلاً مؤنباً للذات من نكران الذات. بالمقارنة، يرى فوكو أنه في الحضارة الإغريقو ـ رومانية يشكل التنظيم الذاتي للرغبات استقلالاً متحرراً، لأنه مثل هذا askesis يخلق عالماً من الحرية يحتفظ فيها المواطن الذكر بالسيطرة في نهاية المطاف.

هذه الممارسات للحرية كانت غالباً في ذهن فوكو أثناء السنوات العشر الأخيرة من حياته، خصوصاً عندما حول انتباهه نحو الأقليات الجنسية المثلية التي تبتكر مشتركات اللذة الخاصة بها في وجه العدائية الكبيرة. في عدد من المقابلات الكثيرة التي

أعطاها فوكو في الثمانينات، يركز على كيف أن الثقافات التحتية الذكرية اللواطية لنيويورك سيتي وسان فرانسيسكو قدمت نماذج من أجل فهم كيف يكون من الممكن مقاومة القوانين الثقافية التي تسعى إلى تحريم العلاقات الجنسية المخالفة. "أظن"، علق قائلاً في عام 1982، "أن أكثر ما يزعج أولئك الذين ليسوا لواطيين في اللواطة هو أسلوب الحياة اللواطي، وليس أفعال الجنس بحد ذاتها". بما أنه يعتقد أن الثقافات التحتية اللواطية تسمح للرجال بالتفاعل ايروتيكياً بطرق لا تحاكي الزواج الأحادي الغيري الجنس، يلاحظ فوكو أن "المأمول هو أن يخلق اللواطيون أنواعاً من العلاقات لم يتم التنبؤ بها بعد ولا يمكن لكثير من الناس أن يتسامحوا معها" (Foucault 1989:332).. من بين هذه العلاقات "غير المتنبأ بها" سيكون الجنس العَرَضي في العلن والانغماس في السادومازوخية (SM). فعندما يطور فوكو أفكاره حول الممارسة الجنسية الأخيرة يبدأ المرء بفهم السبب في أنه يعتقد أن الأشكال الأصلية من الحرية الجنسية يمكن أن تظهر إلى حيز الوجود. في مقابلة نُشرت لأول مرة في المجلة الأميركية للسحاقيات واللواطيين، The Advocate. يشير محاور فوكو النقطة التالية حول الأشكال المتجددة للجنس التجريبي المكرس للذات. "هل يمكن أن نكون متأكدين من أن هذه اللذات لن تُستغل بالطريقة التي تستعمل بها الدعاية استثارة اللذة كوسيلة للسيطرة الاجتماعية"؟ يريد

الصحفي الذي يجري المقابلة أن يعرف إن كان من الممكن أن توجد علاقات جنسية غير متنبأ بها غير مقيدة بالإواليات الناظمة التي تمارسها التحريمات الثقافية. هنا يرد فوكو بقوله:

> *"لا يمكن أن نكون متيقنين تماماً. في الحقيقة، يمكننا دائماً أن نكون متيقنين من أن ذلك سيحدث، وأن كل شيء قد خُلق أو اكتُسب، أي أرض تم الحصول عليها في لحظة معينة سوف تستعمل بمثل هذه الطريقة. تلك هي الطريقة التي نعيش بها، تلك هي الطريقة التي نكافح بها، تلك هي طريقة التاريخ البشري .... لكنك على حق تماماً في التشديد على أننا يجب دوماً أن نكون حذرين تماماً وأن نكون مدركين لحقيقة أننا يجب أن نسعى إلى شيء آخر، أن تكون لنا حاجات أخرى أيضاً. إن غيتو السادومازوخية في سان فرانسيسكو هو مثال جيد على مجتمع جرب باللذة، وشكل هوية حولها".*
>
> ***(Foucault 1985:385)***

في المقابلة نفسها، يعلق فوكو بقوله إن السادومازوخية هي "سيرورة ابتكار" تنطوي على "تمثيل بنى السلطة عن طريق لعبة استراتيجية تكون قادرة على منح اللذة الجنسية أو اللذة الجسدية" (Foucault 1989:388). رغم أن كثيراً من نقاد

SM زعموا أن عرض المشاهد الجنسية التي تصور "السادة" و"العبيد" تضاعف ببساطة البنى السلطوية غير المتكافئة بالشكل الأوضح والتي يتم تجريبها في العالم اليومي، يجادل فوكو على العكس من ذلك بأن SM تقلب تلك الاختلافات السلطوية الثنائية ضد ذاتها بالسماح للمشاركين في هذه "اللعبة الاستراتيجية" بامتلاك السيطرة على الشحنة الايروتيكية التي تتحلل إلى عاملي هيمنة وخضوع. بما أن هذه "لعبة" ذات قواعد متفق عليها، فإن "العبد" لا يكون عبداً حقاً، ولا "السيد" سيداً حقاً. في مثل هذه الأوضاع، فإن المازوخي أو "الأسفل" يظن غالباً أنه يستحق من السلطة أكثر مما يستحق السادي أو "الأعلى" تحديداً لأن "الأسفل" يتحكم باللحظة التي يتعين فيها على العقوبات أن تتوقف. يلح المدافعون عن السادومازوخية على أن الممارسات الجنسية التوافقية [الرضائية] على نحو واضح من هذا النوع تنطوي على تبادلات معقدة للسلطة الايروتيكية التي قد تكون غير مفهومة بالنسبة للغرباء. إن العداء المألوف تجاه SM يثير سخرية فوكو على نحو متميز. لأنه أليس الحال أن نيل اللذة في عقوبة الممارسة الجنسية هو الذي يستكشف بالتحديد تلك العقوبات التي تكون ايروتيكيتها دائمة الحضور إلا أنها تُنكر دائماً في الحياة اليومية؟ هذا النوع من السؤال هو ما يثيره بالتأكيد بحث فوكو التحيلي في الجنسانية: لكن، مثل كل المنظرين الكبار، كان عمل فوكو

موضوعاً للسجال الواسع بسبب ما يهمله، إن لم يستبعده بشكل منهجي. حتى إذا امتدح الأبعاد "غير المتنبأ بها" للذة الجنسية، فثمة بضع سمات مرئية إلى حد كبير للسلطة التي تحملها الايروتيكية مما يتجاهلها. لذلك فقد حان الوقت عند هذه النقطة لفحص بعض الثغرات الصارخة في تحليلاته الإبداعية من نواح أخرى للجنسانية.

استبعادات فوكو

عبر عرضي لكتاب **تاريخ الجنسانية**، استنتج القراء بدون شك أن ثمة زوايا كثيرة يمكن لمقاربة فوكو الرائدة للايروتيكية أن تتعرض للهجوم منها. من بين أوائل النقاد الذين وضعوا يدهم على نقاط الضعف في مجلده التمهيدي كان النسويون الذين استهجنوا عدم حساسيته الملحوظ لقضايا الجنوسة والاختلاف الجنسي. في مقالة نُشرت عام 1988، أثارت ساندرا لي بارتكي Sandra Lee Bartky قضية قوية ضد جنسوية فوكو اللا مقيدة، لكنها اعترفت في الوقت نفسه بالإنجازات الكبيرة التي حققتها استعلاماته الأصيلة في الممارسة الثقافية للسلطة الواضحة قبلئذٍ في دراسته الأبكر، **التأديب والعقاب**: *Discipline and punish*

"إن وصف فوكو في كتاب التأديب والعقاب للمارسات التأديبية هو عمل بارع tour de force أصيل، يضم وصفاً نظرياً غنياً للطرق التي يسيطر بها العقل الأداتي على الجسد بكامله كما لو كان واحداً، كما لو أن الخبرات الجسدية للرجال والنساء لا تختلف وكما لو أن الرجال والنساء يحملون العلاقات نفسها بالمؤسسات المميزة للحياة الحديثة. فأين وصف الممارسات التأديبية التي تولد "الأجساد المطواعة" للنساء، الأجساد الأكثر مطواعية من أجساد الرجال؟ إذ أن النساء، مثل الرجال، يكن عرضة لكثير من الممارسات التأديبية نفسها التي يصفها فوكو لكنه يتعامى عن تلك التأديبات التي تنتج شكلاً من التجسيد الذي يكون أنثوياً على نحو خاص. إن غض النظر عن أشكال الإخضاع التي تولد الجسد الانثوي هو تأبيد لصمت وعجز الذين فرضت عليهم التأديبات. من هنا، حتى رغم أن النبرة التحررية تسمع في نقد فوكو للسلطة، فإن تحليله ككل يعيد إنتاج تلك الجنسوية المتفشية في كل أنحاء النظرية السياسية الغربية".

(Bartky 1988:63-4)

ربما كان من المحتمل جداً أنه بسبب تحدي فوكو العنيد للتحليل النفسي رفضت أعماله أن تعلق أهمية كبيرة على الفرق التشريحي بين الجنسين، وهو فرق أساسي للقوانين الجنسية التي تحكم عقدتي أوديب والخصاء عند فرويد. بدلاً من ذلك، يكتب فوكو عن الجسدية والجنسانية بمثل هذه الطريقة المعممة إلى درجة أنها في بعض الأحيان تجعل من شبه المستحيل رؤية التفاوتات البنيوية التي خلقها الغرب على نحو دائم بين الرجال والنساء. نظراً لموقفه الغافل عن كيف تؤثر السلطة على نحو متمايز على الأجساد الذكرية والأنثوية، فمن غير المفاجئ أن يولي **تاريخ الجنسانية** اهتماماً ضئيلاً أو معدوماً للجنوسة، والبناء الثقافي للذكورة والأنوثة.

هذه النقطة تصبح بارزة على نحو خاص عندما يتفحص المرء تقييم فوكو للحب الذكري في العصور الكلاسيكية. في تعليقها على المركزية الذكرية للمجلدين الثاني والثالث من **تاريخ الجنسانية**، تطلق كيت سوبر Kate Soper تهكماً على ما لا يهتم فوكو بالتفكير به. تجادل سوبر بأن الأخلاق الجنسية التي يعجب بها فوكو بشدة في الحضارتين الإغريقية والإغريقية ـ الرومانية تقوم على أشكال الهيمنة:

> *"لقد كان فوكو متهماً على نحو عادل بتقديم وصف للسلطة لا يتجاهل فقط تلك الأشكال الشديدة الخصوصية التي تمارس بها السلطة في أي مجتمع هرمي جنسياً، بل يتغاضى أيضاً عن التأثير*

التمايزي على حيوات الرجال والنساء [الذي تمارسه] الإجراءات "التأديبية" العامة التي لا يهتم بها. بهذا المعنى، يمكن القول إنه يحتفظ في صميم نقده للتفسيرات الليبرالية - الإنسانوية والماركسية للسلطة بنفس المقاربة المعممة والحاجبة للجنوسة، للإنسانية وهو، بالنسبة للنسوية، فشل كبير لهذه النظريات. بعبارة أخرى، يمكن القول إن فوكو يتكل ضمناً بشكل ما على تصور ذكوروي للموضوع دعماً لجداله مع الإنسانوية.

ثمة أيضاً شيء ما متركز حول الذكور على نحو ملحوظ في نوعية الاهتمام الذي يوليه في دراسته للأخلاق الجنسية الإغريقية والإغريق ورومانية في تأريخه للجنسانية. على كل، من المهم أن نكون على بينة من طبيعة تهمته. من الواضح أن فوكو يغمرنا بعادات المجتمعات البطريركية والنبالية [الارستقراطية] التي استبعدت منها النساء مسبقاً aprinori بوصفها مواضيع أخلاقية مهمة؛ لهذا فإن انسابيته للأخلاق تهتم اهتماماً شديداً برغبة وتصرف نخبة من المواطنين الذكور. أما بالمعنى الواقعي جداً، فإن هذا المؤرخ (أو الأنسابي) للأفكار لا خيار له سوى أن يعكس التفوق الاجتماعي لهذه الفئة نظراً لأنها كانت مسؤولة إلى حد كبير عن الطبيعة المهيمنة".

(Soper 1993:39)

في تقييمها لتاريخ الجنسانية، تؤكد سوبر أن مناقشة فوكو "للعناية بالذات" غير مدركة على نحو غريب لكيف يمكن للتطور الأخلاقي للمواطن الذكر أن ينطوي على تفاعل مع النساء، وبالأخص الزوجات اللواتي تظل أصواتهن مكتومة على نحو يثير الدهشة عبر هذه المجلدات. كنتيجة لذلك، "يعرف فوكو الأخلاقي بحيث يجعله يبدو شأناً خاصاً جداً ـ وذكورياً ـ: بالدرجة الأولى مسألة سيطرة على الذات وخلق للذات المؤلفي" (Soper 1993:41). بناء على هذا الرأي، فإن تحليل فوكو قد يبدو متواطئاً تماماً مع بنية الهيمنة الجنسية التي يستقصيها في الثقافات الكلاسيكية.

لكن، كما تلاحظ سوبر، ليس هذا هو المكان الوحيد الذي تبرز فيه الجنسوية في تاريخ الجنسانية. إذ أن لا مبالاة فوكو تجاه الاختلاف الجنسي تبدو جلية عندما يعيد سرد حدث وقع في قرية لابكور Lapcourt الفرنسية في عام 1867. إنه يروي قصة كيف أن عامل مزرعة ساذج لعب لعبة تدعى "الحليب المختثر" مع فتاة صغيرة. هذه الحكاية تهدف إلى إظهار كيف أن الخطاب الموجه إلى الجنس" يضخم وعي الناس له بوصفه خطراً ثابتاً:

"عند تخوم الحقل، كان قد حظي بمداعبات قليلة من فتاة صغيرة، مثلما حصل له من قبل وشوهد وهو يفعل ذلك من قبل أولاد القرية من حوله؛ لأنهما، عند طرف الغابة، أو في الخندق بجانب الطريق المؤدي إلى سانت نيكولا، يلعبان اللعبة المسماة "الحليب المختثر". هكذا شكاه أهل الفتاة إلى عمدة القرية، اقتاده رجال الدرك إلى القضاة، الذين حكموه وحولوه أولاً إلى طبيب، ثم إلى خبيرين آخرين لم يكتبا تقريرهما فحسب بل نشراه أيضاً. ما هو الشيء اللافت في هذه القصة؟ إنه تفاهتها برمتها، حقيقة أن هذا الحدث اليومي في حياة جنسانية القرية، هذه اللذات الرعوية عديمة الأهمية، يمكن أن تصبح، لبعض الوقت، موضوعاً ليس فقط لتعصب جماعي بل لإجراء قضائي، وتدخُّل طبي، وفحص سريري دقيق، واجتهاد نظري كامل".

(Foucault 1978:31)

مما لا شك فيه أن الحادث الذي وقع في لابكور يمد فوكو بمثال جدير بالملاحظة على كيف أن مختلف أجهزة دولة القرن التاسع عشر تداعت لمعاينة، وإدانة ومعاقبة هذا الفعل الجنسي. لكن لدى التأمل، يترك المرء يتساءل ما إذا كانت لعبة "الحليب

المختر" هي"رعوية" و"عديمة الأهمية" بالنسبة للفتاة الصغيرة. بدلاً من رؤية كيف أن هذا الحدث يمكن أن يشمل طفلة مرعوبة كانت عرضة لتحرش جنسي، إن لم يكن للاعتداء، يحول فوكو انتباهنا، على حد تعبير سوبر، من الخوف على الفتاة الضحية إلى التأديب الفالوسي للنجم الأكاديمي، الذي تكون رؤيته مبهرة للغاية حول قضية "الدلالة" التي لا تفعل شيئاً سوى أنها تعمينا عما يمكن أن يكون الأكثر أهمية. (Soper 1993:43). هذه التأملات الرصينة تستوقف المرء عند قياس استجابية فوكو للسلطة الممارسة في ومن خلال أداته الأساسية الأولية للتحليل: الخطاب.

مثلما تجد الانتقادات النسوية لتاريخ الجنسانية فوكو غافلاً عن مقولتي الجنس والجنوسة، كذلك أيضاً يعاني المحللون ما بعد الكولونياليون من خيبة الأمل في الطريقة التي يهمش بها عملُهُ على نحو متكرر قضايا الاختلاف العرقي. إن آن لورا ستولر Ann Laura Stoler، إذ تستمد دليلها من تعليقات فوكو العابرة على الرغبة المعرقنة للبرجوازية في الحفاظ على خط دمها، تطرح أسئلة دقيقة كثيرة حول السبب في كونه يفكر في ظل "نظام بيوسياسي جديد تنشأ فيه العنصرية الحديثة عن تقانات الجنس". بالنسبة إلى فوكو، تلاحظ ستولر، فإن "العنصرية هي نتيجة لذاك الجسد الطبقي class body قيد الصنع". أما من منظورها الخاص، فإن "الأجساد البورجوازية قد تشكلت عندما شُفرت عرقياً وعلاقياً منذ البدء" (Stoler 1995:53). فكرة ستولر هي كشف كيف أن الأفكار حول

الاختلاف العرقي قد تم تحليلها إلى طيف واسع من التشكيلات الاستطرادية التي تسعى إلى ضبط النظام الاجتماعي، جاعلة من الصعب إعطاء الأولوية لمقولة على الأخرى:

"إن دارسي الخطابات الكولونيالية في أفريقية وآسية والأمريكيتين قد علقوا غالباً على خيط مشترك: أي، أن الآخرين المعرقنين تمت مقارنتهم ومساواتهم على نحو ثابت بالأطفال، [وهو] تمثيل وفّر على نحو ملائم تبريراً أخلاقياً لأجل سياسات الوصاية والتأديب الامبراطورية والاستراتيجيات الأبوية والأمومية الخاصة للسيطرة الوصائية. لكن هذه المساواة للأطفال والبدائيين، للأطفال والهمجيين المستعمرين لم تكن سارية المفعول في الخطاب الكولونيالي، العنصري المكشوف فقط. فإذا نظرنا إلى الكتب الدليلية لرعاية الأطفال في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لوجدنا المساواة نفسها، لكن في الاتجاه الآخر. فالأطفال يُؤَخْرَنون othered على نحو ثابت بطرق تقارنهم بكائنات من مرتبة أدنى، إنهم يشبهون الحيوانات، يفتقرون إلى الكياسة والانضباط والتقييد الجنسي؛ غرائزهم دنيئة، إنهم قريبون أكثر مما ينبغي إلى الطبيعة، إنهم، مثل الآخرين المعرقنين، ليسوا كائنات بشرية كاملة".

(Stoler 1995:151)

يقدم تعليق ستولر مذكّراً في حينه بكيف أن أية مناقشة للايروتيكية سيكون من الحماقة أن تفترض أن تصورات الجنس تابعة لتصورات الرغبة. ولا ينبغي على المحللين الثقافيين أن يقعوا تحت الفهم الخاطئ أن العرق قد خدم كموقع لأجل ممارسة السلطة حصراً ضمن الأراضي المستعمرة. بدلاً من ذلك، فإن الأفكار حول الاختلاف العرقي كان لها دور بنّاء في تشكيل المعتقدات حول جنسانيات كل من الشعوب التابعة وأطفال المستعمرين أنفسهم. إذا لم تؤخذ هذه الملاحظة في الحسبان، عندئذٍ فإن النقاد يخاطرون بافتراض أن الجنسانية تشكل وتقرر كل علاقات السلطة الأخرى. يعلق ساندر جيلمان Sander Gilman، واضعاً هذه المسألة في الذهن، أن العرق والجنسانية يتداخلان عندما ندرس تعليقاً أدلى به فرويد في عام 1926: فقد ادعى عدم معرفة "القارة المظلمة" للبحث السيكولوجي الجاري على جنسانية الإناث البالغات. هذا التلميح إلى عبارة مأخوذة من الامبريالية البريطانية، بحسب جيلمان، يربط "الجنسانية الأنثوية بصورة الكولونيالية المعاصرة وبالتالي بالغرائبية exoticism وباثولوجيا الآخر" (Gillman 1985:107). ليس هذا سوى مثال واحد يدل على كيف أن كتابات وتمثيلات الجنسانية تكتسي تعريفاً عرقياً معيناً. ويمكن قول الشيء نفسه بالضبط حول كيف أن المفاهيم الامبريالية للسواد تصور معنى "الجنسانية النقية، اللامتمايزة" التي تظل همجية غير مقيدة

بالقوانين الثقافية (Gillman 1985:126) تبرز انتقادات كل من ستولر وجيلمان إحدى النزعات الرئيسة في استكشاف فوكو للرغبة. حتى لو تبين أن الجنسانية هي موقع لفهم علاقات السلطة الكثيفة يصبح المفهوم في أعمال فوكو مركز الثقل الذي يجب أن تسقط باتجاهه كل الظاهرات الاجتماعية الأخرى.

بالتأكيد إن فكرة أن الجنسانية هي موضوع ملائم لاستكشاف الهيمنة، والأخلاق والسلطة، قد جعلت بضعة نقاد يُشككون براديكالية فوكو. بما أن **تاريخ الجنسانية** يستحسن كيف كان المواطنون الذكور في اليونان القديمة يرعون askesis [زهد/تعفف] مؤسلباً بعناية، فقد جادل تيري ايغلتون Terry Eagleton من منطلق ماركسي بأن الأخلاق المجدة في كتاب **استعمال اللذة** تشمل ما هو أكثر من إضفاء مسحة جمالية aesthetizization فردانية إلى حد كبير على الذات، يرى ايغلتون الـ askesis كصفة مميزة للطبقات الحاكمة في الثقافتين القديمة والحديثة:

> *"يعتقد إغريق فوكو أن على المرء أن يعدل ويهذب ممارساته ليس لأنها جيدة أو سيئة بشكل متأصل بل لأن الانغماس الذاتي [في الشهوات] يؤدي إلى استنزاف القدرات الحيوية للمرء - خيال ذكوري شائع ولو أنه كان موجوداً دوماً. كلما كبح المرء نفسه جمالياً، اغتنت القدرات التي تنسب إليه - أي أن القدرات هنا ستبدو بمزاج رومانسي لا*

شك فيها، مقولة صالحة غير متمايزة كلياً. لهذا يمكن صون إيجابية القدرة، لكن مع تحويلها إلى أساس لأخلاق تمييزية بفضل إضافة تقنيات الاقتصاد والاعتدال إليها. والنظرية الأخلاقية التي هي النتيجة لذلك ـ القائلة بأن الحمية الجسدية ينبغي أن تتفق مع مبدأ الجمال العام للوجود الذي كان توازن الجسم فيه أحد شروط الهرمية المناسبة للروح" [Foucault 1985:104] ـ لطالما كانت مألوفة في ملاعب ايتون [المدرسة الخاصة الانكليزية العتيقة]".

(Eaglet 1990:394-5)

بالنسبة لايغلتون، فإن رغبة فوكو التي لا ترحم في إضفاء المسحة الجمالية على النفس باسم مقاومة القدرات التي تتوسطها القوانين الإخضاعية الخارجية تطرح مفارقات لا تطاق أكثر من أن تؤخذ على محمل الجد. يلاحظ ايغلتون أن المواطن الذكر من اليونان القديمة، لكي يقاوم ضغوط مثل هذا القانون، يتلقفها ببساطة بيديه، فينال بذلك امتياز ممارسة السلطة على نفسه التي كان يفرضها قبلئذٍ على كل من هم أدنى منه مرتبة. حتى رغم أن فوكو يلح على أن ضبط النفس من هذا النوع هو ممارسة للحرية، فإن ايغلتون لا يستطيع سوى أن يلحظ كيف أن مثل هذا askesis يمكن أن يضاعف

بنى القدرة التي يسعى إلى التغلب عليها. هذه هي الكيفية التي يصيغ بها ايغلتون حجته:

> *"يجب على الفرد أن يقيم علاقة مع الذات هي علاقة "هيمنة ـ خضوع"، " أمر ـ طاعة"، سيادة ـ مطواعية" [see Foucault 1985:70]. هكذا يكون فوكو قادراً على دمج مفهوم الاستقلال الفردي، الذي يقف متحرراً نسبياً من القانون، مع لذات السلطة السادومازوخية التي يتضمنها مثل هذا القانون. إن ما هو سار ومثمر في السلطة وتأديبها وهيمنتها إنما يُسترد من الاضطهادية السياسية ويُركب ضمن الذات. بهذه الطريقة يمكن للمرء أن يستمتع بمكاسب الهيمنة بدون إنكار ملذات السلطة. مع ذلك قد يسأل المرء إلى أي مدى يسمح هذا النموذج لفوكو فعلاً بأن ينجو من شِراك الهيمنة التقليدية".*
>
> *(Eagleton 1990:392)*

بناءً على هذه الرؤية، فإن تشديد فوكو الدائم على تجميل النفس يصبح حتى أكثر إثارة للحيرة عندما يرى المرء كيف يرفض **تاريخ الجنسانية** بشراسة أن يتعاطى مع المفاهيم التقليدية للذاتية البشرية. نظراً لمقاومته لما يرى أنها قوانين تحريمية تحكم التحليل النفسي، نادراً ما يفسر فوكو الذات

subject وفقاً للاستجابة الفعالة أو العاطفية. إن بحثه يهتم قليلاً أو لا يهتم بالمرة بالحياة الجوانية للشخص. هكذا هي إنسانوية فوكو المضادة بحيث أنه ينكر على الذات أي عمق أو تعقيد سيكولوجي. بهذه الروح، ينكر على نحو ثابت ميدان الصراع بين السيرورات الواعية واللاواعية التي فتنت فرويد.

بإنكار الجوانية على الذات، هذه الجوانية المألوفة للمذهبين الإنسانوي والتحليلنفسي، بالإضافة إلى بعض المذاهب الماركسية، فإن كتاب **تاريخ الجنسانية** يصوغ الذات حصراً بلغة الملذات التي تقع على السطح الجسدي. فالجسد، الذي يحتكم إليه فوكو بقوة بوصفه الموقع للسلطة والتحول، ليس له جوهر عميق في أعماله. يظل مفهوم فوكو للجسد، الذي يقع في صميم نظريته، إذا جاز القول، منزوع الجسد استراتيجياً - يفتقد كل السمات التي يربطها المرء بالذات الإنسانوية، كالنفسية، والعزم، والاندفاع والتفكير والشعور. يعتقد ايغلتون أن موقف فوكو الخاص يرقى إلى مستوى نقلة جمالية نحو الذات"، ولذلك "يترك الحب كتقنية سلوك أكثر من كونه محبة وتعلقاً، ممارسة أكثر مما هو جوانية". كنتيجة مترتبة على ذلك "يمثل الجسدي الذات ويمثل الجمالي الأخلاقي" (Eagleton 1990:395). إن نقد ايغلتون الماركسي المعاقب، إذا صيغ بهذه الصراحة البالغة، يبين كيف أن ذات فوكو لا يمكن فهمه كعامل للتغير الاجتماعي، إذ يمكن للمرء أن يدخل

في علاقة شغوفة واستجابية مع حاجات ورغبات جماعة أكبر منه. يطور لويس ماك ناي Lois Mc Nay هذه النقطة: "لا يقدم فوكو أي طريقة لتجاوز مفهوم الحد الأدنى للذات بوصفه مقولة محددة بشكل خالص إلى فهم أكمل للذات بوصفه عامل اختيار مفكر، راغب، مسؤول (Mc nay 1994:103-4). في حالة الجنسانية، يبدو أن نموذج فوكو للسلطة يتطلب شكلاً من علم النفس كان هو أول من تنكر له. لأنه كيف تستبطن الذوات أو تقاوم تلك الرغبات التي تضبط الثقافة؟ هل واقع الحال هو أن الخطابات تقود إلى مؤسسات تؤدي بدورها إلى ممارسات في متصل لا ينقطع؟ كيف يمكن للذوات أن تعمل ضمن الخطابات بأكثر من مجرد طريقة أداتية لذلك؛ في مواجهة مثل هذه الأسئلة يمكن لنقاده لذلك أن يجادلوا بأن ذات فوكو هو الأدنى بحيث لا يمكن النظر إليه بوصفه عامل تغير اجتماعي.

أتباع فوكو

هذه التقييمات النسوية وما بعد الكولونيالية والماركسية المقارنة لكتاب **تاريخ الجنسانية**، مجتمعة، قد توحي بأن ثمة نواقص كثيرة للغاية في فهم فوكو للرغبة بحيث أنه عمله سيكون قليل الفائدة لأي شخص مهتم بتحقيق تغيير سياسي راديكالي. لكن منذ اللحظة الأولى التي ظهر فيها، سرعان ما

لقي المجلد التمهيدي منها ترحيباً من قبل مثقفين يتشبثون بالمفردات النقدية المحددة المتاحة لمناقشة الجنسانية. إذا كان المجلد التمهيدي لفوكو قد أجرى تحسيناً متميزاً على النظريات السابقة حول الرغبة، فهو إظهار كيف كان لمقولات تفسيرية كالجنسانية نفسها التأثير المدمر على الأنماط المطبعنة من الايروتيكية الملائمة وغير الملائمة. في مقالة يعود تاريخها إلى عام 1982، تلح بيدي مارتن Biddy Martin على التحدي المفيد الذي يقدمه عمل فوكو لفروع مختارة من الفكر النسوي تزعم أن الأنوثة هي جوهر ثابت تشوهه الثقافة البطريركية بوحشية. إن مارتن، إذ تتبنى موقفاً مضاداً للجوهرانية، تلخص نقاط الضعف في الحجج التي تحتكم إلى الروح الكونية للأنوثة والجنسانية المؤنثة عبر العصور:

> *"إن فكر بعض النسويين الراديكاليين الأميركيين (على سبيل المثال، أعمال ماري دالي [Mary Daly 1978] هو، بسبب كل أهميته ومساهماته، يتعرض على نحو خاص إلى هجوم عنيف على خلفية البطريركية التي تضفي الطابع الوجودي بشكل مطلق على المرأة بلغة التفوق الجوهري والعلاقة الامتيازية بالطبيعة والحقيقة. الميل في هذه التهجمات العنيفة هو إلى معارضة ما تعتبر تمثيلات أنثوية أصيلة، وتصحيح التشوهات الذكرية بالخبرة الأصيلة التي يمكن استقراؤها من*

نصوص وحيوات النساء. لسوء الحظ، إن هذا النقد لا يمكن أن يتجاوز توكيد وتوثيق تاريخ الجنسوية. وإنتاجنا الثقافي الخاص بنا يستند على مقدمة أننا نستطيع كنسويين أن نتكلم على نحو اصيل، نستطيع أن نتكلم حقيقة ذواتنا بالنيابة عن كل النساء بفضل استبعادنا المفترض من الثقافة الذكورية كنتيجة لرفضنا معانيها".

(Martin 1988:15)

يكشف بحث فوكو، كما تجادل مارتن، السبب في أن ثمة خطورات كبيرة في افتراض أن النسوية يمكن أن تستعيد مثالاً أصيلاً ونقياً للأنوثة المحررة من الهيمنة البطريركية. بالفعل، إنها تزعم أن تاريخ الجنسانية يقدم تحذيراً من الالتزام بأي نمط اعترافي بوصفه متحرراً بالضرورة، وتحدياً لفكرة أن الكلام أو الكتابة ببساطة يحررنا بأية طريقة بسيطة من البطريركية والمركزية الفالوسية" (Martin 1988:15). بحسب مارتن، عندما يقبل النقاد النسويون بأن الأنوثة قد ضبطت بطرق عارضة تاريخياً، يصبح ممكناً تقييم الاختلافات بين النساء عبر العصور، عبر الطبقات، وعبر الثقافات. تجادل مارتن بأنه يمكن تعلم الكثير من تشديد فوكو على كيفية فهم الظاهرات الاجتماعية من خلال التشكيلات الاستطرادية المحملة بالسلطة، نظراً لأن نموذجه

النظري يركز الانتباه على كيفية إعادة تعريف الأنوثة والذكورة على مر الزمن. يمكن قول الشيء نفسه حول التمييز التعسفي الذي مورس قسراً، لأكثر من قرن، بين الجنسانية الغيرية والجنسانية المثلية. فإذا راعينا هذا التشديد على التصور الاجتماعي للمقولات الثقافية لتنظيم علاقات السلطة، فإن حصيلة **تاريخ الجنسانية** هي جعلنا نتساءل كيف توصل المثقفون إلى استنتاج أن الأنوثة والذكورة، الجنسانية الغيرية والجنسانية المثلية. تصف ظاهرات تقوم على نحو لا يرقى إليه الشك على الطبيعة. إن موقف مارتن التصوري القوي قد أصبح مؤثراً على نحو متزايد بين المنظرين النسويين في الثمانينات، مؤدياً إلى انتقادات شاملة للمقاربات الجوهرانية للجنس والجنوسة. (المعركة الفكرية التي اندلعت بين الموقفين التصوري والجوهراني سبرتها ديانا فوس بشكل دقيق) (see Fuss 1989).

مع ذلك، ثمة حاجة للقول إن **تاريخ الجنسانية** لم يكن العمل الوحيد الذي جعل التصور الاجتماعي للجنسانية مسألة اهتمام بين المنظرين الثقافيين. ففي وقت مبكر يعود إلى عام 1968، وضعت ماري ماك اينتوش Mary Mc Intosh الأسس لمثل هذه النظرية في مقالتها الكلاسيكية "الدور الجنسي المثلي" (Mc Intosh 1981). بالشكل نفسه، في كتاب **الاعتراف: السياسة الجنسية المثلية في بريطانيا، من القرن**

التاسع عشر حتى الوقت الحالي*، من تأليف جفري ويكس Jeffrey Weeks كشف عن "واقع متغير، في الطرق التي يصم بها المجتمعُ المعادي الجنسانيةَ المثليةَ، وفي الطريقة التي كان الموصومون يرون بها أنفسهم" (Weeks 1977:3). هذا الجسم الأساسي من البحث التاريخي والسوسيولوجي، إذا قرأ جنباً إلى جنب مع عمل فوكو، قد يبرهن على أنه مساعد بشكل هائل لأجل الحقل من الاستعلام الذي أصبح في منتصف الثمانينات، معروفاً بالدراسات السحاقية واللواطية. بعد ذلك بعشر سنوات، تنوع هذا الحقل السريع التطور إلى درجة أن الاستقصاءات في التصور الثقافي للرغبة قد منحت يافطة أكثر شمولية بكثير: نظرية الشذوذ queer theory، سوف أدرس بعض الكتابات البارزة التي حولت مخزون المصطلحات المتاحة لسبر أغوار تعقيد الجنسانية البشرية. في تقييمي لهذه المواد، سيتضح أن نظرية الشذوذ قد نشأت في مناخ ثقافي كان فيه النقاد متنبهين على نحو متزايد للمقاربة المضادة للجوهرانية للجنوسة والجنسانية التي صادفناها قبلئذٍ في التعاطي النسوي لمارتن مع فوكو.

إن غايل روبن Gayle Rubin، إذ تقر بكيف أن تاريخ الجنسانية كان النص الأكثر تأثيراً والأكثر رمزية في الأبحاث

* Coming out: Homosexual politics in Britain, from the Nineteenth century to the present.

الجديدة حول الجنس تعد من بين طليعة النقاد الذين يحذون حذو فوكو في "تعريف ووصف وشرح وشجب الظلم الايروتيكي والاضطهاد الجنسي" (Rubin 1993:9-10). إن روبن، المتدربة كعالمة انثروبولوجيا، كانت لسنوات عديدة مهتمة بكيف أن كل مجتمع حول العالم يتصور "منظومة الجنس// الجنوسة" الخاصة به، مجموعة من الترتيبات التي تشكل بموجبها المادة الخام البيولوجية للجنس والتكاثر البشريين عن طريق التدخل البشري، الاجتماعي وتُشبع بأسلوب تقليدي، بغض النظر عن مدى غرابة بعض التقاليد"(Rubin 1975:165).

تستند مقالتها القوية بعنوان "التفكير بالجنس"، التي نشرت لأول مرة في عام 1984(Rubin 1993) على أعمالها السابقة لتثبت كيف أن الغرب المعاصر يرتب معتقداته حول الجنسانية "الصالحة" والجنسانية "الفاسدة". لتوضيح أفكارها، تقدم روبن مخططين بيانيين يعرّفان درجات المقبولية واللامقبولية الاجتماعيتين بين طيف من المؤسسات والممارسات الجنسية. تحت عنوان "جنس صالح" أو "سوي"، طبيعي، صحي، مقدس، تزعم روبن أن العلاقات الجنسية الغيرية، الزوجية، الأحادية الزواج، التكاثرية التي تحصل "في البيت" تعتبر "الأفضل" جداً. بالمقابل، تحت عنوان الجنس "الفاسد" أو "الشاذ"، اللاطبيعي. المريض، الآثم، المنحرف"، تدرج روبن الفئة الناشئة من المنحرفين: المنحرفي اللباس، العابري الجنس،

الصنميين [الفتشيين]، السادومازوخيين، المنخرطين في الجنس العابر للأجيال، بالإضافة إلى أولئك الذين يمارسونه من أجل المال. فيما بين هذين القطبين، تسمي "المنطقة الكبرى للخلاف" حيث يجد المرء سلوكات جنسية وأساليب حياة تؤثر على كيف أن المواقف تكون متغيرة عبر الأرض الأخلاقية. في هذه المنطقة البينية الواقعة تحت عتبة الشعور [اللامحسوس]، نجد مايلي: الثنائيات غيري الجنسي غير المتزوجين؛ الغيري الجنس المتعددي الشركاء؛ الاستمناء، والعلاقات الثابتة ضمن الجنس الواحد، الطويلة الأمد. وفي مكان أقرب نوعاً ما إلى الجنس "الفاسد" توجد السحاقيات في البار واللوطيون المتعددي الشركاء في الأماكن العامة.

تلاحظ روبن، متعقبة هجرة القيم الأخلاقية عبر الأرض التي ترسم هذه الأساليب المختلفة للجنسانية، كيف أن العلاقات التي تقوم بشكل خالص على الإشباع الايروتيكي تنحو إلى السقوط إلى قاع الهرم الذي رسمته، ولو بكفاءة كبيرة:

> *"وحدها أفعال الجنس على الجانب الجيد من الخط الفاصل تكون مسبغة بالتعقيد الأخلاقي. على سبيل المثال، إن اللقاءات الغيرية الجنس قد تكون سامية أو مقززة، حرة أو قسرية، شافية أو مهلكة، رومانسية أو ارتزاقية. إن الجنسانية الغيرية، طالما أنها لا تنتهك القواعد الأخرى،*

يعترف بها على أنها تمثل المجال الكامل من الخبرة البشرية. بالمقابل، كل أفعال الجنس على الجانب السيء من الخط تعتبر كريهة على نحو مطلق وخالية من كل التلون العاطفي. كلما ابتعد فعل جنس عن الخط، زاد وصفه بأنه خبرة سيئة على نحو منتظم".

(Rubin 1993:14-15)

إن هدف روبن هو إظهار أن المعيار المزدوج يفعل فعله عندما تمنح الثقافة الغربية الامتياز للعلاقات الجنسية الغيرية. رغم أن اللقاءات المتغايرة الجنسين يمكن أن تنطوي على أفعال جنس بغيضة وحتى استغلالية، فإن حقيقة أن هذه العلاقات تشمل رجلاً وإمرأة تمنحها منزلة أسمى بكثير، على سبيل المثال، من مختلف النشاطات اللارضائية التي تشمل المنشقين المنحرفين الجنسيين، كالسحاقيات أو عابري الجنس. وهذا ليس، كما تلح روبن، نموذجاً سكونياً لكيف يؤسس الغرب مواقفه الأخلاقية نحو الجنسانية. "إن الثنائيات من غير المتزوجين الذي يعيشون معاً، وممارسي الاستمناء، وبعض أشكال الجنسانية المثلية يتجهون إلى كسب الاحترام". في هذه الأثناء، فإن سلوكات جنسية كثيرة أخرى تبقى محرمة: "الجنسانية المثلية التعددية الشركاء، السادومازوخية، الفتيشية، الجنسانية

العابرة، واللقاءات العابرة للأجيال لا تزال ينظر إليها على مصادر ثابتة للخوف لا يمكن أن تنطوي على العاطفة أو الحب، أو الاختيار الحر، أو اللطف أو السمو" (Rubin 1993:15). تعتقد روبن أن المنطقة المتنازع عليها في المنتصف تدل على كيف أن القيم الأخلاقية المتعلقة بالجنسانية هي قيم متغيرة على نحو تدريجي، مثلما أن الأساليب المختلفة للتسامح تتيح للسلوكات والهويات الايروتيكية الموصومة شكلياً أن تندفع نحو تلك السلوكاتِ والهويات المعتبرة "صالحة".

لكن يجب إضافة أن هذا الوصف لكيف تكون الأخلاقية والجنسانية متداخلتين على نحو وثيق ليس شاملاً كما قد يبدو للوهلة الأولى. إن ترسيم روبن للجنس "الصالح" و"الفاسد" لا يوضح في أي مكان كيف أن الإدراكات المختلفة للجنوسة يمكن أن تؤثر وتؤثر على الاستجابات الأخلاقية للجنسانية. لإعطاء مثال واحد فقط، فإن الأساليب المتخنثة للجنسانية المثلية الذكورية تكون في كثير من الأحيان أكثر عرضة للعداء العام من تلك التي تعتبر مستقيمة. على نحو مشابه، لدى رسم هذه المراتبيات الجنسية، تظل روبن غير غافلة لكيف يمكن للاختلافات الثقافية أن تؤثر على المواقف الأخلاقية من السلوك الايروتيكي ـ حتى لو كانت فيما بعد حريصة على ملاحظة أن: "الثروة، والبشرة البيضاء، والجنوسة المذكرة، والامتيازات الإثنية يمكن أن تلطف تأثيرات التطبق [الانقسام الطبقي]

الجنسي. فالمنحرف الغني، الأبيض، الذكر سيكون على العموم أقل تأثراً من المنحرف الفقير، الأسود، الأنثى" Rubin) (1993:22. وروبن ـ لم تخرج بالتأكيد عن الرأي القائل بأن الجماعات الإثنية المختلفة ضمن الغرب تتبنى مواقف متغيرة من قضايا مثل الزواج الأحادي والزواج، والشراكات داخل الجنس الواحد. لا يوجد أي شك في أن مساحة الخلاف الكبرى التي تتجاهلها، والتي تؤثر على قطاعات كثيرة من المجتمع، هي الرغبة البين عرقية inter-racial.

بوضع هذه التحفظات جانباً، فإن مقالة روبن "التفكير بالجنس" تسلط الضوء على كيف أن "مثالاً واحداً للجنسانية يميز معظم منظومات التفكير حول الجنس"، سواء بلغة الالتزامات الدينية "بالزواج الإنجابي" أو المعتقدات السيكولوجية حول "الجنسانية الغيرية الناضجة" (Rubin 1993:15)

بما أن كثيراً من القيمة يُسبغ من قبل مؤسسات السلطة المختلفة على الجنسانية "المثالية" التي ينبغي علينا جميعاً أن نطمح إليها، فيبقى الحال في الولايات المتحدة هو أن السلوك الجنسي البالغ الوحيد الذي يعتبر قانونياً في كل ولاية هو وضع القضيب في المهبل.(Rubin 1993:15). إن روبن، مثل فوكو، تدرك كيف يسعى التشريع الحكومي بشراسة إلى مكافحة أنواعاً كثيرة من الجنسانية التي لا ترقى إلى مستوى هذا "المثال". وبالتالي، فهي تكرس كثيراً من

مقالتها . لتسليط الضوء تحديداً على كيف أن "المخاوف الأخلاقية" تنشأ حول أنواع من الايروتيكية المنشقة التي تخدم ببساطة كأكباش فداء يسقط عليها المجتمع حُصاراته الكبرى :

> *"لأن الجنسانية في المجتمعات الغربية ملغوزة للغاية، فإن الحروب عليها تخاض غالباً من زوايا منحرفة، تُوجّه إلى أهداف خلبية، تُدار بعواطف ممنوحة لمن لا يستحقها وتكون إلى حد كبير رمزية على نحو كثيف.تقوم النشاطات الجنسية بوظيفتها غالباً كدالات على المخاوف الشخصية والاجتماعية التي ليس لها أية صلة جوهرية بها. أثناء الذعر الأخلاقي، ترتبط هذه المخاوف بنشاط جنسي مشؤوم أو بجماعة مشؤومة. تصبح الأوساط مشتعلة بالسخط، فتتصرف العامة مثل رعاع مسعورين، ويُستنفر البوليس وتصدر الدولة قوانين وأنظمة جديدة".*
>
> ***(Rubin 1993:25)***

لإيضاح هذه الملاحظة، تحدد روبن "تطورين راهنين" استغرقا كثيراً من الطاقة السياسية في الثمانينات: "الهجمات على السادومازوخيين من قبل قطاع من الحركة النسوية، واستخدام اليمين المتزايد للايدز AIDS لتحريض رهاب المثليين

homophobia الخبيث". إن روبن، إذ تنوه إلى كيف أن النسويين المناهضين للإباحية anti-porno، في أوائل الثمانينات، قد ألقوا بالمسؤولية على الصور السادومازوخية (SM) لكشف ما الذي يسبب بشكل مزعوم العنف الجنسي ضد النساء (see pp.151-7)، تؤكد كيف أن هذا النوع من الحملات السياسية كان قائماً على تحليل مضلّل. بإعلان اللوبي النسوي المناهض للإباحية أن البورنوغرافيا تمثل الإخضاع الجنسي للنساء، فقد شكل امتداداً للموقف المسبق القديم القائل بأن الناس الذين يمارسون أشكال الجنسانية المنحرفة هم مسؤولون إلى حد كبير عن ارتكاب جرائم الجنس. تلاحظ روبن أن النسويين الذين يشنون حرباً ضد البورنوغرافيا يلعبون بالايادي الرقابية لليمين الأخلاقي. وما كان مقلقاً بالقدر نفسه هو "الذعر الأخلاقي" الناشيء عن وباء الايدز، الذي فعَّل "المخاوف القديمة من أن النشاط الجنسي، والجنسانيةالمثلية، وتعدد الشركاء الجنسيين تؤدي إلى المرض والموت". (Rubin 1993:26).

يظهر المثالان، برأي روبن، كيف أن الأنواع "الفاسدة" من الرغبة قد خدمت كأهداف ملائمة وسهلة عندما وجدت الثقافةالغربية نفسها عاجزة عن التلاؤم مع الصفات المخيفة المنسوبة إلى الجنسانية. إن النسويين المعادين للرقابة أمثال روبن سرعان ما يعلقون بأن البورنوغرافيا العنيفة ظاهرياً التي تعتمد على الصور السادمازوخية هي النتيجة، أكثر مما هي السبب.

لكيف أن الغرب يضفي الطابع الايروتيكي على بنى الهيمنة والإخضاع. إذ تجادل بأن هذا السجال يحمل توازيات مع الطريقة المحزنة التي رفض بها كثير من الأخلاقويين اليمينيين النظر إلى الرجال اللوطيين بوصفهم ضحايا وباء الإيدز. بدلاً من ذلك، فإن الرجال اللوطيين ـ الذين لا يزالون يضمون أكبر فئة من المعانين في الغرب ـ قد ألقي اللوم عليهم بسبب نشر الفيروس الذي يستمر في زهق الآلاف تلو الآلاف من الأرواح. كان للحاجة الأخلاقوية إلى جعل الرجال اللوطيين يستحقون اللوم من أجل تطور الفيروس المرعب أصداء مفزعة: كانت حكومتا الولايات المتحدة والمملكة المتحدة في البداية خاملتين على نحو خطير في اتخاذ خطوات إيجابية لدعم الرجال اللوطيين الذين يعانون من الوباء ولحماية غير المصابين. (سيجادل الكثيرون بأنه، منذ أصبح الايدز معروفاً بهذا الاسم الأوائلي في أوائل الثمانينات، فإن الموارد المالية للدولة لم تكن أبداً في المتناول كما ينبغي أن تكون في التعامل مع أزمة صحة طارئة. [حول هذه القضية، انظر: Watney 1987]).

كان عمل روبن الريادي فذاً بسبب الطرق التي شكّل بها الاستعلامات الثقافية في الجنس والجنوسة، خصوصاً كيف ولماذا يستمر الغرب في وصم الجنسانية المثلية. إن مقالتها الأقدم، "المتاجرة بالنساء" (1975)، قدمت الكثير من الإلهام للكتاب الذي سيكون الأوثق ارتباطاً بالحقل الناشئ للدراسات

السحاقية واللواطية: بين الرجال: الأدب الانكليزي والرغبة الاجتماعية المثلية الذكرية *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* من تأليف ايف كوسوفسكي سدجويك (1985) Eve. Kosofsky Sedgwick. إن كتاب سدجويك، رغم أنه يضم بشكل أساسي سلسلة من التفسيرات البارعة لأعمال أدبية من القرن التاسع عشر في معظمها (أعمال ألفرد تنيسون [1809–1892] وتشارلز ديكنز [1812–1870]، على سبيل المثال لا الحصر)، فقد تصدرته مقدمة أنيقة وأصيلة رسمت نموذجاً إبداعياً لأجل فهم ثلاثة مصطلحات ذات صلة بالموضوع: الجنسانية المثلية، الاجتماعية المثلية، ورهاب المثلية. في هذه الدراسة المميزة، تستكشف سدجويك كيف أن العلاقات بين الرجال قد تمتنت على قاعدة "المثلثات الايروتيكية": مفهوم مستعار من أعمال رينيه جيرار Rene Girard. تزعم سدجويك أن الرغبة الذكرية ـ الذكرية مشرعنة على قاعدة **اجتماعية مثلية** homosocial: أي: من خلال الروابط التي تحفظ الامتياز الممنوح للجنس الذكري (Sedgwick 1985:1-27). هذه الاجتماعية المثلية، التي تشمل رجالاً يعملون في حلف بطريركي مع بعضهم البعض، يضبطها شكلان من الاضطهاد هما: **رهاب المثلية** homophobia **وكره النساء misogyny**. لذلك، لضمان أن تحتفظ العلاقات بين الرجال بالتفوق الاجتماعي،

يتعين أن توجد بنيتان جنسيتان للاضطهاد في المكان. بناء على هذا الرأي، يمكننا أن نفهم كيف يستعمل المجتمع الغربي الخاضع للهيمنة الذكرية الزواج كمؤسسة تشمل تبادل النساء بين الرجال. في الوقت نفسه، فإن الزواج الجنسي الغيري يحتفظ بصلاحيته بسبب الوصمة العالقة بالايروتيكية الذكرية ـ الذكرية. إن ترتيب سدجويك للعلاقات الاجتماعية والجنسية، ولو كان تخطيطاً في خطوطه العامة، له هدف عميق يسعى لتحقيقه: يبقى من الصعب بالفعل إبقاء هذا النظام الثقافي الخاص سليماً. لأن الامتياز الممنوح للعلاقات الذكرية ـ الذكرية يقترب اقتراباً خطيراً من الجنسانية المثلية الذي تكون الزمالة البطريركية مرغمة على إدانتها.

لم يقتنع كل قراء سدجويك بتخطيطها للنظام الجنسي والاجتماعي. فالناقدات السحاقيات وجدن ترسيم سدجويك للعلاقات "الغيرية" و"المثلية" استبعادياً بشكل مدهش في تشديده على الرغبة الذكرية ـ الأنثوية والذكرية ـ الذكرية (انظر على سبيل المثال، (Castle 1993:67-73). لكن، إذا كان لهذا النموذج من هدف، فهو كشف السبب بالتحديد في أن الانقسام بين الايروتيكية الذكرية الموجهة نحو الجنس المضاد وتلك الموجهة نحو الجنس نفسه، يجب الحفاظ عليه على نحو محترس للغاية. السبب، بالطبع، هو أن المجتمع قد عمل جاهداً على تقسيم الجنسانيات إلى نقيضتين "غيرية"

و"مثلية" بسبب وجود مثل هذه العلاقة الحفوفة بالخطر بين الإثنتين. منذ أواخر العهد الفكتوري، كنا نفترض غالباً أن هذا التمييز الصارم إنما يصف حالة طبيعية، بدلاً من أن نفهم كيف أنه يؤدي مناورة ايديولوجية، مناورة تحجب مشكلة عميقة الجذور في الثقافة الحديثة. تطالبنا مناقشة سدجويك بأن نتأمل كيف أنه "في أي مجتمع يهيمن عليه الذكور، ثمة علاقة خاصة بين الرغبة الاجتماعية المثلية (بما في ذلك الجنسية المثلية) الذكرية والبنى [القائمة] لأجل حفظ ونقل السلطة البطريركية" (Sedgwick 1985:25). لذلك ربما تقترب العلاقتان **الاجتماعية والجنسية** بين الرجال بالفعل أكثر بكثير، وهو اقتراب وجده الغرب مزعجاً على نحو استثنائي. لذلك فإن القرب المزعج بين العلاقتين، قد تم بعناية عن طريق التقسيم المؤثر للجنسانية الذكرية إلى نمطين متضادين من اختيار الموضوع "الغيري" و"المثلي".

تطور سدجويك هذه الملاحظة في مقدمة كتابها التالي **ابستمولوجيا المختلى** (1990) *Epistemology of the Closet* التي توضح اهتماماتها النقدية بشكل مطلق على الصفحة الافتتاحية:

> *"يرى كتاب ابستمولوجيا المختلى أن كثيراً من*
> *العقد الكبرى للفكر والمعرفة في الثقافة الغربية*
> *للقرن العشرين ككل، تشكلها ـ وفي الواقع، تفتتها*

- الأزمة المزمنة، المستوطنة الآن، للتعريف الجنسي المثلي // الغيري، الذكري تحديداً، التي تعود في تاريخها إلى نهاية القرن التاسع عشر. سيجادل الكتاب بأن فهم أي جانب من الثقافة الغربية الحديثة لا بد، من الناحية الافتراضية، أن يكون ليس فقط ناقصاً، بل معطلاً في جوهره الأساسي إلى درجة أنه لا يستوعب تحليلاً نقدياً للتعريف الجنسي المثلي // الغيري الحديث؛ وسوف يفترض أن المكان الملائم لبدء ذاك التحليل النقدي هو من المنظور اللامركزي نسبياً للنظرية اللواطية والمضادة لرهاب المثلية الحديثة".

(Sedgwick 1990:1)

تجادل سدجويك، معترفة بأن نظرية اللواطية "لا مركزية" (أي لا تزال غير أساسية للسجال الأكاديمي، بالإضافة إلى كونها اقل نضوجاً من الناحية النظرية كنقد نسوي)، بأن تقييم الثقافة الغربية المؤيد للوطيين بحاجة لأن يعترف كيف أن الفارق الحاد بشكل كبير بين "الغيري" hetero و"المثلي" homo قد شكل دوائر كثيرة من الحياة الاجتماعية. ما إن تطلق سدجويك هذا التصريح حتى تعلن دينها الفكري لفوكو. باتباع **تاريخ الجنسانية**، يركز كتابها على كيف أن الجنسانية - خصوصاً اختلاء الجنسانية المثلية الذكرية - لديها الكثير

لتقوله حول الابستمولوجيا، التأمل الفلسفي لكيف نتوصل إلى معرفة ما نعرف. كما تقول بنفسها:

"وفقاً لشرح فوكو، الذي اعتبر نتائجه بديهية، فإن الخطاب الغربي الحديث قد وضع ما تدعى بالجنسانية في علاقة ممتازة على نحو واضح أكثر فأكثر بتصوراتنا الأكثر تبجيلاً للهوية الفردية والحقيقة والمعرفة، إذ يتبين أكثر فأكثر أن لغة الجنسانية لا تتقاطع فحسب مع اللغات والعلاقات الأخرى التي نعرف بها، بل تحولها أيضاً".

(Sedgwick 1990:3)

لذلك تعتقد سدجويك أن من المستحيل الانكباب على الجنسانية كظاهرة يمكن معاملتها كما لو كانت مستقلة عن الثقافة ككل. بدلاً من ذلك، فإن منظومة الفكر ذاتها التي يولدها مصطلح الجنسانية تشمل أفعالاً ابستمولوجية لا حصر لها، وخصوصاً في المناهج النقدية التي نستعملها لاشتقاق المعرفة حول الصورة العمومية والحيوات الشخصية لنا وللناس الآخرين.

على هذا الأساس، تجادل سدجويك بأن التقسيم الجنسي المثلي // الغيري الحديث ينطوي على أفكار حول الجنسانية

بعيدة عن الاستقرار والكمال. فهي تزعم أن الاستعمال الدائم لهذا التفريق الثنائي يستند على فهمين متضادين لكيفية تقسيم الرغبة في الجنس المضاد والرغبة في الجنس نفسه. يكمن اهتمام سدجويك في كيف يميل منظرو الجنسانية في القرن العشرين إلى الانقسام إلى معسكرين مختلفين ظاهرياً عند تحليل الايروتيكية. لصياغة قضيتها، تحدد سدجويك محورين يفصلان بين منظورين متباعدين حول الجنسانية. الأول خط فاصل يفصل بين الرؤيتين "الأقليوية minoritizing" والتعميمية universalizing للرغبة في حين يفصل الثاني التعريف "الجنسي" عن التعريف "الجنوسي" (Sedgwick 1990:88). دعوني أشرح ما يعنيه هذان التمييزان.

يكشف التمييز الأول الذي تقيمه سدجويك بين هذين الموقفين (1) كيف تنظر إلى الجنسانية كمسألة هوية جوهرية فطرية (أقليوية)، و(2) كيف ترى الرغبة كجزء من متصل continuum يسمح بالاختيار ("تعميمية"). إن المنظور "الأقليوي"، بعبارة أخرى، يضع تشديداً على تثبيت الرغبة الجنسية في ضوء تعريف إما "غيري" أو "مثلي". بالمقابل، فإن الموقف "التعميمي" يرى أن الرغبة الجنسية تستغرق السلسلة الكاملة للايروتيكية المتضادة الجنسين والمتماثلة الجنسين، محدداً موقع الرغبة الثنائية الجنس في مركز طيف واسع من التفضيلات الايروتيكية.

التمييز الثاني الذي تقيمه سدجويك هو بين التعريف "الجنسي" والتعريف "الجنوسي"، وهو أيضاً يحدد تضاداً مماثلاً بين المنظورين "الأقليوي" و"التعميمي". ومع ذلك، في هذه المرى، يوضع التوكيد على الجسد المجنّس sexed أكثر مما يوضع على الرغبة بحد ذاتها perse. هنا نجد، من ناحية أولى، منطلقاً جنوسياً "انفصالياً" يؤكد على الخبرات النوعية لما يقصد بالذكر والأنثى. كان أحد تمظهرات هذا الموقف "الأقليوي" النزعة الانفصالية السحاقية من النوع الذي نشأ في السبعينات (1970) عندما تخلت جماعات النساء المحبات للنساء عن البطريركية الغيرية بالعيش على نحو مستقل قدر الإمكان عن الرجال. ومن الناحية الأخرى، ثمة مواقف "تعميمية" تمجد "عتبية" liminality أو "انتقالية" transitivity الجنوسة، تطمس التقسيمات القاسية والصارمة بين جنس الذكور وجنس الإناث. تحت هذا العنوان، تضمّن سدجويك ظاهرات مثل الخنوثة androgyny، بالإضافة إلى أساليب الحملات السياسية كالتضامن بين السحاقيات واللواطيين. يمكن للمرء أن يضيف أن الهويات العابرة للجنوسة والعابرة للجنس تقدم نماذج من العتبية الجنوسية، نظراً لأنها توحي بوجود حركة انتقالية تقتلع أي حد ثابت بين الذكر والأنثى، بين الذكورة والأنوثة.

في الواقع، تؤكد هذه الاستشرافات المتضاربة حول الجنسانية أنها إما جوهر ثابت (أقليوي) أو تصور قابل للتحول (تعميمي). إن صدام المصالح هذا، إذا عبر عنه على نحو أكثر فظاظة، يقدم المسافة الفاصلة بين الذين يؤمنون بأن "الطبيعة" هي التي تحدد السلوك الجنسي وأولئك الذين يعتقدون أن "التنشئة" هي التي تفعل ذلك. مثل روبن في مقالة "التفكير بالجنس"، فإن سدجويك تدرك على نحو واضح أن نموذجها التخطيطي يمكن فقط أن يؤيد النزعات العامة في الفهم المعاصر للجنسانية. باعترافها هي، إن هذه "خريطة متناسقة على نحو مضلل، تفشل في إظهار كيف أن مختلف نظريات الرغبة يمكن أن تعتنق آراء صادرة عن معسكرين متضادين "أقليوي" و"تعميمي" (Sedgwick 1990:99). لكن هذا هو بيت القصيد. ففي تلخيص للخطوط العامة لهذه التمييزات، تلفت سدجويك الانتباه إلى "التنافر الاستطرادي المشكّل على نحو معقد" المنقوش في كل من الموقفين "الجنسي" و"الجنوسي". تثير خريطتها أسئلة كثيرة حول المقولات التي نستعملها لفهم الجنسانية. فهل الهوية الايروتيكية خاصة بالجسد المجنّس؟ أم هل هي ظاهرة مائعة تعترض مجموعة معقدة من المعاني المُجنوسة ـ مجال كامل من الأنوثات الذكرية والذكورات التي لا تكون قائمة بالضرورة على التفريق التشريحي بين الجنسين؟ هذه الاستعلامات هي نتيجة لكيف حذت سدجويك باجتهاد حذو فوكو، خالقة الفضاء الذي يمكن فيه للحقل

الأكاديمي الجديد للدراسات السحاقية واللواطية أن يستكشف البنى الابستمولوجية التي تحيط بالجنسانية.

إن كتاب جوديث بتلر Judith Butler، **مشكلة الجنوسة** (1990) *Gender Trouble*، المنشور في العام نفسه الذي نشر فيه كتاب **أبستمولوجيا المختلى** *Epistemology of the Closet*، قد اعتمد على كتابات فوكو لإنتاج تحليلاً جيداً لكيف نبني المقولات لنفهم الجنس والجنوسة والرغبة. فعبرٍ مناقشتها، تستكشف بتلر لماذا كانت "الجنوسة" مصدراً "للإزعاج" في السجال النسوي. في رد على هذا السؤال، تلفت بتلر انتباهنا إلى كيف أن الممارسات الاستطرادية تخلق على نحو متكرر المشاكل ذاتها التي تسعى إلى تحليلها. لشرح هذه النقطة، تركز على مقدمة **تاريخ الجنسانية**. هنا تتأمل بتلر ما يعنيه لها كطفلة أن تدخل في "مشكلة":

> *"كان خلق المشكلة، في الخطاب السائد لطفولتي، شيئاً لا ينبغي على المرء أن يفعله أبداً بالضبط لأن ذلك من شأنه أن يدخله في مشكلة. فالتمرد وتأنيبه كان يبدو أنهما يُفهمان بالمصطلحات نفسها، وهي ظاهرة خلقت تبصري النقدي الأول في الحيلة الماكرة للسلطة: القانون السائد كان يهدد المرء بالمشكلة، حتى أنه يضع المرء في مشكلة، كل ذلك ليبقي المرء خارج المشكلة.*
>
> **(Butler 1990:ix)**

تباشر بتلر، المتنبهة جداً لهذا النمط من الرابطة المزدوجة، تفحصها لـ "مشكلة الجنوسة" وذلك بمتابعة ما يدعوه فوكو "تحليلاً أنسابياً" (Foucault 1977:142). في انتحاله لمصطلح "genealogy" [علم الأنساب] من الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه، اهتم فوكو باقتفاء كيف تكدست مجموعات من الأفكار حول ظاهرة مثل الجنسانية. "فالنقد الأنسابي" تكتب بتلر، "يرفض البحث عن أصول الجنوسة، الحقيقة الباطنية للرغبة الأنثوية، الهوية الجنسية الأصلية أو الأصيلة التي حجبها الكبت عن الرؤية". بدلاً من ذلك، فإن علم الأنساب يستقصي الرهانات السياسية في تسمية مثل منشأ *origin* وسبب *cause*، مقولتي الهوية اللتان هما في الحقيقة نتائج effects للمؤسسات والممارسات والخطابات ذات الأصول المتعددة والمنتشرة" باتباع فوكو في هذا الاتجاه، تتوصل بتلر إلى بعض الاستنتاجات المؤثرة حول السبب في أن الجنوسة كانت مصدراً "للمشكلة" الفكرية. وليس هذا فحسب، بل إنها تستكشف كيف أن "مشكلة الجنوسة" يمكن أن تفتح إمكانيات جذرية لأجل التحول الاجتماعي. هذا التحول، كما تجادل، يظهر إلى العيان عندما نتأمل الشرط الأدائي *performative* للجنوسة وهذا مفهوم مؤثر يتطلب عرضاً متأنياً، ليس أقله لأنه أسيء تفسيره من قبل الكثير من قراء بتلر الأوائل. فلكي نفهم السبب في أن "صفات الجنوسة.... ليست تعبيرية بل أدائية [تمثيلية]"، نحتاج لأن

نتابع جوانب منتقاة من نقد بتلر الأنسابي المثابر لكيف أقيمت التمييزات بين الجنس والجنوسة والرغبة (Butler 1990:141).

إن أحد أهداف بتلر الأساسية في كتابها **مشكلة الجنوسة** هو استكشاف كيف أن المنطق الثنائي الحصري قد قيد المفاهيم النقدية للجنس والجنوسة. فمنذ الستينات (1960) على الأقل، ألح التحليل النسوي الحديث بشكل متكرر على أن الجنس يحيل إلى الجسد المجنّس (المؤنث أو المذكر) في حين أن الجنوسة تحيل إلى المعاني الجنسية المنسوبة إلى الجسد المجنس (الأنوثة والذكورة). هذا التمييز، في أساسه، كان يفترض أن الجنس تقرره الطبيعة، في حين أن الجنوسة تشكلها الثقافة. رغم أن الافتراض العام هو أن الأجساد الذكرية هي الأساس للذكورة، في حين أن الأجساد الأنثوية هي الأرضية للأنوثة، فإن النقاد النسويين نادراً ما درسوا الفصل الممكن للجنس عن الجنوسة. تجادل بتلر بأنه، إذا كان الجنس تشكله الطبيعة، في حين أن الجنوسة تولدها الثقافة، عندئذٍ فإن هاتين الظاهرتين تنشآن من مصدرين متباعدين. فالجنوسة، إذاً، لا تنبثق بالضرورة عن الجنس:

> *"إذا كانت الجنوسة هي المعاني الثقافية التي يكتسبها الجسد المجنس، عندئذٍ فإن الجنوسة لا يمكن أن يقال إنها تنتج عن الجنس بأي شكل من الأشكال. يوحي تمييز جنس // جنوسي، إذا ما*

أخذ إلى حده المنطقي، بوجود انقطاع جذري بين الأجساد المجنسة والجنوسات المتصورة ثقافياً.بافتراض ثبات الجنس الثنائي، فإن ذلك لا يستتبع أن تصور "الرجال" سينشأ حصراً كنتيجة عن أجساد الذكور أو أن تصور "النساء" سيفسر فقط الأجساد الأنثوية. علاوة على ذلك، حتى لو بدا أن الجنسين هما ثنائيان على نحو لا إشكالي في موفورلوجيتهما [شكلهما] وتكوينهما (وهو ما سيصبح مسألة)، فلا يوجد مبرر لافتراض أن الجنوسات أيضاً ينبغي أن تبقى إثنين. إن افتراض منظومة جنوسة ثنائية يستبقي ضمناً الاعتقاد بوجود علاقة محاكاتية للجنوسة بالجنس تعكس بموجبها الجنوسة الجنس أو تنحصر خلافاً لذلك به. عندما ينظر للمنزلة التصوّرة للجنوسة بوصفها مستقلة استقلالاً جذرياً عن الجنس، فإن الجنوسة ذاتها تصبح وسيلة عائمة، مع تبعة أن الرجل والذكر يمكن أن يدلا بالبساطة نفسها على الجسد الأنثوي بوصفه جسداً ذكرياً، والمرأة والمؤنث أن يدلا بالسهولة نفسها على الجسد الذكري مثلما يدلان على الجسد الأنثوي".

(Butler 1990:6)

حتى لو افترضت الثقافة الغربية عموماً أن الجنس يقدم الأساس التشريحي الذي يبنى عليه الصرح الثقافي للجنوسة، فإن مشروع بتلر هو شرح السبب في أنه يمكن أن توجد بالفعل انفصالات مدمرة بين المصطلحين. تقدم السلوكات المتكلفة المتخنثة أسلوباً منحرفاً من الرجولة يتعامل معه الغرب غالباً باحتقار كبير. بالمقارنة، تطرح الذكورة الأنثوية غالباً تحدياً واضحاً للنظام الاجتماعي. ليس على المرء سوى أن يستذكر كيف أن السحاقيات المسترجلات butch يوصمن عادة بسبب تقديمهن أنفسهن بشكل مخالف للأصول. يوحي المثالان أننا بحاجة إلى التفكير بشكل أكثر حذاقة في المخزون الواسع من الأساليب المجنوسة التي يمكن للرجال والنساء أن يتبنوها. تحثنا بتلر على التأمل في كيف تحتاج الجنوسة لأن تُفهم كمفهوم جامع، مفهوم يثمن الأنوثات والذكورات الكثيرة بكل تنوعها. في الوقت نفسه، تلقي ظلالاً من الشك على فكرة أن "الجنس" sex يجب أن يسمى كظاهرة لها أساس في الطبيعة. فالثقافة، رغم كل شيء، لعبت دوراً لا ينكر في تسمية وفهم الجنس، بترسيخه كمؤشر يخلق تمييزاً طبيعياً على نحو ظاهري عندما يكون في الحقيقة إشارة اعتباطية على الاختلاف. لذلك فالجنس، هو تصور ثقافي بقدر ما يفترض أن الجنوسة كذلك.

لذلك، فلماذا احتفظ الغرب بمثل هذه الرؤية الضيقة كمنظومة الجنس // الجنوسة، المتكاملة على نحو محكم؟ لماذا كان الحال هو أن النقاد نادراً ما شككوا في التناقضات والتوترات الموجودة في صميم هذه المقاربة للجنس والجنوسة؟ تزعم بتلر أن الافتراضات التي تجعل الجنسانية المثلية مؤسسة طبيعية ظاهرياً هي التي تبقي التضادات الثنائية للأنثى والذكر، الأنوثة والذكورة، ثابتة في المكان بصلابة. بما أن الجنسانية الغيرية يبدو أنها تمتلك مثل هذه السلامة البنيوية، يظل من الصعب أن نتخيل أطراً مفاهيمية بديلة. في المقطع التالي، تشرح بتلر لماذا لاقت الجنسانية الغيرية غالباً مثل هذا النجاح في حكم كيفية تفكيرنا حول العلاقات بين الجنس والجنوسة:

> *"يمكن أن تدل الجنوسة على وحدة الخبرة، والجنس والجنوسة والرغبة، فقط عندما يمكن فهم الجنس بمعنى ما أنه يحتم الجنوسة ـ حيث الجنوسة تسمية نفسية و// أو ثقافية للذات ـ والرغبة ـ حيث الرغبة جنسية غيرية ولذلك تميز ذاتها من خلال علاقة تضادية بتلك الجنوسة الأخرى التي ترغبها. إن التماسك الداخلي أو وحدة الجنوسة أو الرجل أو المرأة يتطلب بذلك جنسانية غيرية ثابتة وتضادية. هذه الجنسانية الغيرية تتطلب وتنتج أحادية المعنى لكل واحد*

> *على حدة من المصطلحات المجنوسة التي تشكل حد الإمكانيات المجنوسة ضمن منظومة جنوسة ثنائية، تضادية. هذا التصور للجنوسة يفترض مسبقاً ليس فقط وجود علاقة سببية بين الجنس والجنوسة والرغبة، بل يوحي أيضاً بأن الرغبة تعكس أو تعبر عن الجنوسة وأن الجنوسة تعكس أو تعبر عن الرغبة.*
>
> **(Butler 1990:22)**

هنا تتوسع بتلر بدقة في كيف أن الأفكار السائدة حول الجنسانية الغيرية تفترض أن الجنس والجنوسة هما مصطلحان يمكن شطرهما إلى زوجين متضادين مع أنهما متتامان: أنثى وذكر، مذكر ومؤنث. كنتيجة لذلك، تنشأ الرغبة الجنسية الغيرية من هذه المنظومة من المزدوجات المجنوسة. هذا معناه أن البنية الثنائية للجنوسة تجد تتمتها في الانجذاب إلى الجنس المضاد. في الجنسانية الغيرية، إذاً، تكون الرغبة والجنوسة متبادلتي الدعم بحيث يصبح من الصعب أن نفهم كيف تكون منظومة الجنس // الجنوسة الخاصة بها أي شيء سوى أنها طبيعية. إذا كانت الجنوسة تنطوي على تضاد ثابت، والرغبة تتطلب استجابة كل جنس على حدة، عندئذٍ فإن التماسك الظاهر للجنسانية الغيرية يمكن أن يثبت أنه طاغٍ إلى حد كبير

بحيث أن التفضيلات الايروتيكية المنشقة عن هذا النموذج يمكن أن تبدو غريبة إلى درجة قصوى.

إن هدف بتلر النظري هو أن تزيل الصفة الطبيعية denaturalize عما تدعوه "القالب الجنسي الغيري" (Butler 1990:35). إنها تستوحي دليلها من فوكو لتثبت، قبل كل شيء، كيف أن الأعمال النظرية المؤثرة في الانثروبولوجيا (ليفي شتراوس) والتحليل النفسي (فرويد ولاكان) قد احتكمت إلى القوانين الثقافية التي تثبّت استقرار هذه المنظومة الثقافية. من ثم، إذ تختبر الحدود المفروضة على هذه النظريات، تتفحص المناطق [جمع منطق] logics الاستبعادية التي تسعى إلى تثبيط الرغبات الجنسية المثلية والجنسية الثنائية التي تهدد بالإطاحة بالأولية الايروتيكية للجنس المضاد. مع ذلك، خلافاً لفوكو، فإن بتلر مستعدة لاستكشاف بنى التماهي النفسي لفهم كيف ينظم الذات رغباته، بالأخص بطرق متمردة. بهذا الخصوص، فإن نموذجها للذات ليس بذاك النموذج الفارغ الذي يصور في كتاب **تاريخ الجنسانية**. بالأحرى، إن موضع اهتمامها هو في كيف يمكن استعمال التحليل النفسي ضد ذاته لكشف الإواليات التي من خلالها يمكن للذات أن يمر بالتماهيات النفسية التي تتبرأ من سلطة القالب الجنسي الغيري (انظر Butler 1990:35-78). برأيها، ثمة حاجة لإيلاء الاهتمام الشديد للإواليات النفسية

لكي يمكننا أن نفهم على نحو أكمل السبب في أن القانون الثقافي للصيرورة الجنسية الغيرية لا يعمل دائماً.

إن زبدة كتاب **مشكلة الجنوسة** هي إثبات كيف ولماذا لا ينطبق الجنس والجنوسة والرغبة بالضبط على النظام الثنائي الدقيق للجنسانية الغيرية. وهناتصوغ بتلر أفكارها حول الشرط الأدائي [التمثيلي] للجنوسة. إذ تستعمل بتلر كلمة أدائي لوصف كيف يؤمن الجسد سطحاً تنشأ عليه المعاني المجنوسة من مختلف الأفعال والإيماءات. فما تدعوه "التدليل الجسماني" يكشف أن الجنوسة تلجأ إلى جوهر اونطولوجي تمنحه الطبيعة (Butler 1990:136). بالأحرى، إن الاعتقاد الواسع الانتشار بأنه توجد بالفعل هوية جنوسية نواتية إنما يعتمد على الأفعال الأدائية التي توهم بالطبيعية. لدعم وجهة نظرها، تناقش بتلر التنكر المسرحي الذكري الغلامي gay male drag لتسليط الضوء على مسألة الأداء الجنوسي:

> *"إن فكرة الجنوسة الأصلية أو الأولية غالباً ما يتم التهكم عليها ضمن الممارسات الثقافية للتنكر المسرحي الجنسي **drag**، والتلبس بلباس الجنس الآخر **cross-dressing** واللباس لهجين، والأسلبة الجنسية للهويات الاسترجالية // الاستمرائية **butch//femme** [في الثقافات السحاقية]. ضمن النظرية النسوية، فإن مثل هذه*

الهويات المحاكاتية التهكمية قد اعتبرت إما مهينة للنساء، في حالة التنكر الجنسي أو التلبس، أو انتحالاً لا نقدياً لتنميط دور الجنس من داخل ممارسة الجنسانية الغيرية، خصوصاً في حالة الهويات السحاقية الاسترجالية - الاستمرائية. لكن العلاقة بين "التقليد" و"الأصلي" هي، كما أظن، أكثر تعقيداً مما يوحي به هذا النقد عموماً. علاوة على ذلك، إنه يعطينا دليلاً إلى الطريقة التي يمكن بها إعادة تأطير العلاقة بين التماهي الأولي - أي المعاني الأصلية المنسوبة إلى الجنوسة - والخبرة الجنوسية اللاحقة. يلعب أداء التنكر الجنسي على التمييز بين تشريح المؤدي والجنوسة المؤداة. لكننا في الواقع نكون في حضرة ثلاثة أبعاد محتملة للجسمانية ذات الدلالة: الجنس التشريحي، والهوية الجنوسية، والأداء الجنوسي. فإذا كان تشريح المؤدي متميزاً قبلئذٍ عن جنوسة الأداء، عندئذٍ يوحي الأداء بوجود تنافر ليس فقط بين الجنس والأداء، بل بين الجنس والجنوسة، وبين الجنوسة والأداء.

(Butler1990:137)

تجادل بتلر بأن التنكر الجنسي، من حيث المبدأ على الأقل، له الفضل في إظهار أن الجنوسة هي بشكل مؤكد "بنية محاكاتية" *imitative structure*؛ أي، بنية تكشف كيف أن الكينونة أنثى أو ذكر، مؤنثاً أو مذكراً، تستتبع أداءً يتطلب إنتاج إشارات جسدية معينة. فبدلاً من الزعم أن التنكر الجنسي ببساطة ينسخ هوية جنوسية أصلية، تجادل بتلر بأن هذه المسرحانية العائمة تظهر كيف أن كل الهويات الجنوسية هي بحد ذاتها نسخ اشتقاقية. من خلال الأفعال الأدائية يتعلم كل واحد منا أن **يصبح** إمرأة أو رجلاً، مؤنثاً أو مذكراً. هنا تتبنى بتلر موقفاً تصورياً قوياً، جاعلة بذلك صلتها بفوكو واضحة بشكل مطلق.

يختتم كتاب **مشكلة الجنوسة** بملاحظة موحية: لاستنباط طرق لدحض المظهر المطبعن من الجنوسة في هيئتها الجنسية الغيرية. مما لاشك فيه أن الثقافات السحاقية واللواطية قد فعلتا الكثير لأداء ما يعرف باللغة العامية باسم "المضاجعة الجنوسية" gender fuck بالتعاطي مع التلبس الهجين ولعب دور المسترجلة // المستمرئة اللذان يعيقان الصلة الطبيعية ظاهرياً بين الجنس والجنوسة. مع ذلك فقد كان بعض النقاد متشككلين بدعوة بتلر لإنتاج "تكاثر جذري للجنوسة" سوف يحل محل معايير الجنوسة ذاتها التي تمكن من تكرار "أشكال كل أداء جميعاً وعلى حدة. (Butler 1990:148). فقد صرح إد كوهن

Ed Cohen، على سبيل المثال، أن نموذج بتلر يمكن النظر إليه على أنه "إرادوي" voluntarist، نظراً لأنه يوحي بأن الجنوسات يمكن صنعها وإعادة صنعها حسب الطلب (Cohen 1991:83). لكن بتلر، تؤكد بوضوح كيف أن الـ "أنا" التي تؤدي الجنوسة لا تقف خارج البنية الاستطرادية التي تمنح الأنوثة والذكورة معانيهما المتعددة. بدلاً من ذلك، فإن الذات يعمل ضمن حقل التدليل الذي يسعى لضبط إنتاج الجنس والجنوسة والرغبة. مع ذلك فإن هذا الحقل الدلالي يمكن تعديله برغم ذلك، إن لم يكن تثويره من خلال الأداءات المتمردة للجنوسة.

هكذا وقد صار بمقدرونا أن نرى كيف أن مفاهيم الجنس والجنوسة والرغبة يمكن تغييرها ضمن الممارسات الأدائية، فقد حان الوقت للالتفات إلى الموضوع الأخير لهذا الفصل: نظرية الشذوذQueer theory. مما لاشك فيه أن كلاً من كتاب **ابستمولوجيا المختلى** وكتاب **مشكلة الجنوسة** قد فعلا الكثير لتعريف هذا الحقل الناشىء من الاستعلام. ربما ليس صدفة أن الكتابين ظهرا في عام 1990، العام الذي أدخل الجماعة الناشطة المعروفة باسم Queer Nation إلى دائرة الاهتمام العام. فالمداخلات العامة التخيلية التي قامت بها Queer Nation وضعت المصطلحات لسجال فوكوي واضح حول القرائن التي استعملت لتعريف وتحديد، وفي الواقع طبعنة،

الفارق بين الجنسانية الغيرية والجنسانية المثلية. باستخدام أساليب الاحتجاج السياسي التي تمخضت عن ACTUP (تحالف الايدز لإطلاق السلطة) [The Aids Coalition to Unleash Power] في نيويورك سيتي، كان من بين الطموحات الكثيرة لـ Queer Nation الرغبة في توسيع قاموس المفردات المستعملة لتسمية ومعرفة أساليب الجنسانية. كان هؤلاء الناشطون، في معظمهم، محبطين من الرضا الذاتي لحركة سحاقية ولواطية راسخة كانت، منذ أواخر الستينات فصاعداً، قد قرنت نفسها شيئاً فشيئاً بسياسة هوية identity politics مقيدة و لا تعرف التردد أو المناقشة. إن التحرر الجنسي، كما يجادلون، قد ضُلل بالاعتقاد بأن السحاقيات واللوطيين يمتلكون هويات مميزة وجوهرية. ليس هذا فحسب، بل رأوا أن الحركة السحاقية واللوطية قد بنت برنامجاً سياسياً استبعادياً يجعل من الصعب على أي شخص لا ينطبق على هذه الهويات أن يشارك في كفاحاتها. لنأخذ مثالاً واحداً فقط، فقد كان الرجال الثنائيو الجنس والنساء الثنائيات الجنس في بعض الأحيان ممنوعين من دخول هذه الحركة السياسية، على أساس أن الجنسانية الثنائية تنطوي على حميمية خيانية مع العدو الجنسي الغيري. بالنتيجة، سرعان ما لاحظ ثنائيو الجنس رهاب الثنائية biphobia المتفشي في السياسة السحاقية واللوطية. من حيث المبدأ، لم تكن Queer Nation

تطيق صبراً باستبعادات من هذا النوع. فلكونها تضم جماعات كثيرة من المنشقين الجنسيين، حثت على استراتيجية استطرادية مثيرة للجدل لخلق نموذج إرشادي تجديدي من أجل التفكير حول الجنسانية. منذ العشرينات 1920، استعملت كلمة Queer بشكل روتيني كإهانة موجهة إلى المثليين. بانتزاع الكلمة من المضطهدين أعادت هذه الجماعة الناشطة ترميز معناها. بفعل ذلك، أنجزت Queer Nation فعل تكرار حاسم لمصطلح لا لشيء إلا لإزاحته. في السياقات الأكاديمية تشمل نظرية الشذوذ الآن دراسة الأشكال المنوعة من الانشقاق الجنسي، التي يسائل كل واحد منها القالب الجنسي الغيري.

إن بتلر، بالنظر إلى حساسيتها للأنظمةالاستطرادية التي لطالما سكنت معرفتنا بالجنس والجنوسة والرغبة، قد سارعت إلى الاستجابة للمصير الممكن الذي يمكن أن يحل بالسياسة الشاذة. بما أن كل المصطلحات الوصفية هي معرضة لخطر أن تُطبعن من خلال التكرار، فإنها تجادل بأن الكلمة يجب أن تبقى موضوع سجال مثمر. لقد كان، في الواقع، سخرية حزينة لو أصبح الشاذ في نهاية المطاف رمزاً بالضبط لتلك الأنواع من التفكير المعياري الذي سعت بشكل أولي لتفنيده:

"إذا كان يتعين أن يكون مصطلح "شاذ" Queer موضع نقاش جماعي، نقطة الانطلاق من أجل مجموعة من الاعتبارات التاريخية والتخيلات المستقبلية، سيكون عليه أن يبقى ذاك المصطلح الذي، في الوقت الحاضر، غير المتلك تماماً، لكنه دوماً وحسب يُعاد تجنيده، تحريفه، وتشذيذه عن استعمال سابق وفي اتجاه الأهداف السياسية اللحة والمتوسعة. هذا يعني أيضاً أنه بلا شك سيتعين أن يُطوع لصالح مصطلحات تقوم بهذا العمل السياسي على نحو أكثر فعالية. هذا التطويع يمكن أن يصبح ضرورياً لكي يستوعب - بدون تدجين - دمقرطة النقاشات التي أعادت وسوف تعيد رسم مسارات الحركة بطرق لا يمكن التنبؤ بها مسبقاً على نحو تام أبداً.

(Butler 1993:228)

بدلاً من افتراض أن كلمة Queer ستحل مشكلة التعريف الجنسي والجنوسي مرة واحدة وإلى الأبد، تعترف بتلر أن هذا المصطلح الناشئ يمكن الإطاحة به في لحظة ما في المستقبل. لاشك في أن الكلمات التي نستعملها لتفسير الجنسانية هي طارئة تاريخية. إذا أصبحنا أكثر تفكراً في معالجتنا للمصطلحات التي نستعملها لتخيل الجنس والجنوسة والرغبة،

كبرت إمكانية إعادة تدليل (ترمين) رغباتنا بطرق تضعف القدرة المطبعنة للقالب الجنسي الغيري. لكن من الصعب أن نزعم أن العلاقات المتضادة الجنسين لا ينبغي تمجيدها. الأمر بعيد عن ذلك. إن فكرة بتلر هي أن **كل** الجنسانيات بحاجة إلى أن **تزال عنها الصفة الطبيعية** *denaturalized*، وبذلك تكبر الفرص لخلق الأنماط التوافقية (الرضائية) من الحميمية ولأداء جنوساتنا في بيئة متحررة حقاً. بالتركيز على التصور الاستطرادي للجنسانية، تكون نظرية الشذوذ نتيجة كبرى لمقدمة فوكو لكتابه **تاريخ الجنسانية**. إنه تطور في النظرية الاجتماعية كان سيمنحه استحسانه بالتأكيد.

الخاتمة

ايروتيكيات متنوعة

في العقد الأخير من القرن العشرين، دخلت الثقافة الغربية بدون شك عصراً تتنوع فيه السلوكات والهويات والأساليب الايروتيكية تنوعاً لم يحصل مثله من قبل. فمنذ زمن حركة الحقوق المدنية في أواخر الستينات، كان ثمة عدد متزايد من الأقليات الجنسية الصريحة التي تناضل من أجل الاعتراف العلني والشرعية السياسية. في أثناء ذلك، ألحت الجماعات الجنسية الغيرية على التوسع الكبير في المصطلحات المتوفرة التي تجعل الجنسانية قابلة للفهم. فبرزت في السنوات الأخيرة خطابات الأقليات الشاذة والثنائية الجنس والعابرة للجنوسات والإثنية. تنتهز هذه الخاتمة الفرصة لتبيان كيف أن كل واحدة من هذه الحركات تكافح لتفكيك المقولات التقليدية التي استُعملت لتفسير الايروتيكية. لكن الدافع الحاسم لتحويل معجم

المفردات لأجل الحديث حول الرغبة تكتنفه التعقيدات. فإلى أين، في الواقع، يمكن أن يؤدي تكاثر الهويات الجنسية؟ هل سينتج ببساطة مخزوناً أوسع من المقولات الصارمة؟ هل سيؤدي إلى تسامح وقبول اجتماعيين أكبر؟ أو هل ستكون الحصيلة حتى انقساماً أكبر بين الجماعات؟ هذه الأسئلة ملحة على نحو لا يمكن إنكاره نظراً لأنها ترمي إلى صميم قضية اجتماعية تتجاوز الجنسانية في الغرب المعاصر. فإذا كان التنوع يهدف إلى الاعتراف بكل هوية متميزة على حدة، عندئذٍ قد يوجد أيضاً خطر إضعاف ونسبنة relativizing الخواص المميزة لكل واحدة منها. فالدافع نحو التنوع يمكن في النهاية أن يقلل الاختلافات التي يريد الناشطون من العالم أن يعترف بها.

يمكن النظر إلى الحركة المنسقة نحو التنوع الجنسي كجزء من نزعة طاغية تؤثر في الوقت الراهن على مجالات كثيرة من الحياة الثقافية. هذه النزعة فهمت على نحو شامل، وإن يكن على نحو غير دقيق نوعاً ما، بمصطلح "ما بعد الحديث" postmodern. إن ما بعد الحديث يمد شبكته بشكل واسع جداً، من تعريف حقبة من التاريخ (ما بعد الحداثة postmodernity) إلى شرح التحول الملحوظ في كيفية إدراكنا العالم (ما بعد الحداثوية postmodernism) (انظر Harvey 1989). رغم أنه من غير الممكن هنا أن نعدد السمات الكثيرة المرتبطة بهذا المفهوم البعيد المدى، فمن الممكن أن نغامر بإطلاق

زعماً عاماً: يبين ما بعد الحديث كيف أن العصر الحديث حاول أن يجري قطيعة حاسمة مع نماذج عصر التنوير للتقدم والوضعية واليقين الابستمولوجي. فقد كان من المؤكد أنه بالروح التنويرية للتقدم شعر علماء الجنس والمحللون النفسانيون وبعض المنظرين اللاحقين أن بإمكانهم أن يكتشفوا حقيقة الجنسانية التي لا جدال حولها. كما يلاحظ فوكو، بغض النظر عن مدى الجهد الذي بذله هؤلاء الباحثون لاستنباط نماذج نظرية معقدة، فقد كانوا يميلون إلى إنتاج مقولات تفسيرية ترسم حدوداً صارمة حول الظاهرات التي تضعها تحت التمحيص.

بروح ما بعد حديثة لا ريب فيها تسائل نظرية الشذوذ الاستثمارات الايديولوجية والتحيزات المفاهيمية الجلية في المقولات التي استنبطها الباحثون الأوائل من أجل تعريف الجنسانية. يبين الفصل الرابع أن المداخلات الشاذة قد حذت إلى حد كبير حذو فوكو في السعي إلى حرف التقسيم المثلي // الغيري الطويل الأمد. بحسب مايكل وارنر Michael Warner، فإن الشذوذ يقاوم" أنظمة الأسوياء" (Warner 1993:xxxvi)، وخصوصاً السوائية الغيرية". لكن، كما يضيف وارنر، بدلاً من توكيد هوية محددة بوصفها هدفاً لمثل هذه المقاومة القابلة للتعريف، يقدم التفكير الشاذ "حافزاً عدوانياً للتعميم". يقصد وارنر بذلك أن السياسة الشاذة تحتفل بأساليب مختلفة كثيرة للتمرد الجنسي تدحض بقوة الرأي

القائل بأن الجنسانية الغيرية تضم النموذج الأكثر طبيعية، أو مثالية أو ملائمة للحميمية.

مع ذلك فإن هذا الموقف التصادمي الواضح يمكنه أن يقوض أهدافه. يلاحظ جفري ويكس Jeffrey Weeks، وهو يناقش القيم الإنسانية في عصر ما بعد حديث من الشك، أن كلاً من الفعالية الشاذة والنظرية الشاذة هم حبيستا رابطة مزدوجة معقدة. من الشائع لدى تهديم المعتقدات القديمة، أن السياسة الراديكالية يمكنها بسهولة أن تؤسس معتقدات جديدة، والمداخلات الشاذة ليست استثناءاً بهذا الخصوص. يلمح ويكس في تعريف ذاته بشكل عريض على خلفية المفهوم الشامل للسوائية الغيرية، إلى أن الشذوذ يبقى على نحو متناقض في خطر الحفاظ على نحو ثابت على البنية ذاتها التي يسعى إلى قلبها. مع ذلك، رغم هذه النواقص، يعتقد ويكس أن الشذوذ يعبر عن رغبة سارة في تغيير القرائن التي جرى من خلالها تسمية ومعرفة الجنسانية:

> *"[تتصف] السياسة الشاذة بكل عيوب الأسلوب الانتهاكي الذي يرفع الواجهة على مضمون البدائل ..... رغم هذا، فإنها ظاهرة مثيرة للاهتمام ليس فقط بسبب ما تقوله أو تفعله، بل لأنها تذكر بالإبداعية الدائمة للسياسة الجنسية الجمعية التي تمتد نحو طرق مختلفة من الكينونة. مهما كان المرء يفكر*

بذلك، فإنه يفسر التصور المستمر للهويات و معنى الجماعة الذي يتجاوز اليقينيات والتقسيمات القديمة، في حين يتحدى الابستمولوجيا التقليدية للجنسانية".

(Weeks 1995:115)

بإنتاج "طرق مختلفة للكينونة"، سعى الشذوذ بشكل مؤكد إلى فصل ذاته عما يمكن أن يدعى الفرضيات التماهيوية التي شكلت الأساس لكثير من التفكير حول الجنسانية منذ ستينات القرن التاسع عشر 1860 إلى يومنا هذا. إن هذا الحافز بعينه إلى كسر المنطق التأسيسي هو الذي يدعم التفكير بالهوية الذي يمكن تفسيره مباشرة بأنه تفكير ما بعد حديث.

لكن هذا الموقف الشاذ ما بعد الحديث من الجنسانية، إذا ما نظر إليه من زاوية، كما يصرح ويكس نفسه، يواجهنا ببعض المشاكل الملحة. بدلاً من النظر إلى ما بعد الحديث بوصفه القلب الجذري للمقولات السائدة، فقد جادل بعض المنظرين على نحو معقول بأن هذه النزعة تثبت كيف أن الرأسمالية المتأخرة تتعدى على حيواتنا الحميمة. إن نظرية الشذوذ هي مع ذلك من منظورهم عرض آخر من أعراض الاندماج المنهجي للرأسمالية والرغبة. لماذا ينبغي أن يكون هذا هو الحال؟ يكمن جزء من الإجابة في كيف أن الميل ما بعد الحديث نحو التنوع الايروتيكي يدل على الفردانية

المتزايدة التي تتعزز في ظل نظام رأسمالي ينوع الأسواق باستمرار باللجوء إلى الأذواق المتخصصة. يلخص ويكس هذه النقطة بإيجاز عندما يكتب:

> *"إن الفردانية الراديكالية التي تبدو الثيمة السائدة لعصرنا، في القيم الجنسية والأخلاقية كما في القيم الاقتصادية، هي ظاهرة ملتبسة. فعلى الجانب الإيجابي إنها تضعف صلابة السرديات التقليدية وعلاقات الهيمنة والخضوع. إن خطاب الاختيار هو سلطة مبددة للحقائق القديمة.... أما الجانب السلبي فهو الخلاعة الجنسية التي لا تتحمل أي حاجز أمام الإشباع الفردي، الذي يجعل اللذة الفردية القياس الوحيد للأخلاق الجنسية".*
>
> ***(Weeks 1995:28-9)***

إن ملاحظات ويكس بالتأكيد تجعل المرء حذراً عند اعتبار التنوع الجنسي كمسألة اختيار فردي، نظراً لأن مفهوم الاختيار ذاته يشكل معضلة أخلاقية. فمن ناحية أولى، يمجد الاختيار حق المرء في التعبير عن هوية جنسية مقهورة. أما من الناحية الأخرى، فإن الحق في اختيار أسلوب حياة ايروتيكي معين يمكن تحقيقه بروح لا أخلاقية تفرط في التشديد على إشباع الرغبات الشخصية على حساب حاجات الناس الآخرين.

إن التأكيد الغامر تحديداً على الرغبات الفردانية هو ما يستنكره دونالد مورتون Donald Mortan في نظرية الشذوذ. يجادل مورتون، إذ يكتب من منطلق ماركسي صارم، بأن الشذوذ، إذا كان يقاوم على نحو مزعوم الهيمنة الجنسوية الغيرية، يبقى متواطئاً بشكل كامل مع الاعتقاد ما بعد الحديث بأن الحرية الفردية لا توجد إلا في الأسواق الحرة laissez-fasire حيث تكون كل حواجز التجارة قد انهارت، ما يمكن السلع من التداول بطاقة شبه فوضوية. "في هذا الفضاء الشاذ الجديد"، يكتب مورتون، "تعتبر الرغبة مستقلة - غير مضبوطة، وغير معاقة" (Morton 1995:370). برأي مورتون، بدلاً من الالتزام بنموذج إرشادي ماركسي يقيّم مسائل الحاجة البشرية، فإن نظرية الشذوذ تُفتن بالأحاسيس التي تثيرها مبادئ السوق الحرة المنفلتة. إنه يجادل بأن الضرورة الاستهلاكية تُسلم الشخص على نحو محفوف بالمخاطر إلى الرغبة، مضعفة بذلك القدرة على التداول العقلاني. مما لا يثير الاستغراب، إذاً، أنه يحتج على كيف أن الشذوذ يرفض بشكل كلي رؤى عصر التنوير بخصوص دور المفاهيمي، العقلاني، المنهجي، المعياري، التقدمي، التحرري، الثوري.... في التغيير الاجتماعي" ولا يترك سوى "الرغبة، الإحساس، أو المتعة بدلاً منها" (Morton 1995:370).

إن الشيء الأساسي بالنسبة لنقد مورتون العنيف هو الإيمان بأن نظرية الشذوذ تتجاهل الشروط المادية للحاجة بالتصور الخاطئ أن التغيير الاجتماعي يمكن تحقيقه على مستوى العلامة الخلافية. يستذكر المرء كيف تبنت جماعة Queer Nation، استراتيجية استطرادية متمردة بانتزاع مصطلح Queer السيئ السمعة من رهابيي المثلية وإعادة تدليله كمصطلح للسلطة والفخر. لكن مثل هذه المناورات لا توحي لمورتون بأنها تعالج أزمات سياسية أساسية. بدلاً من ذلك، فإن اللعب بالقيمة الرمزية للعلامة قد يثبت أنه مصدر إلهاء في الوقت الذي يجعل فيه رأس المال من الصعب أن نرى خارج عالم متخم بالوسائط التمثيلية. ففي العالم ما بعد الحديث كما يجادل، ثمة انهيار مقلق بين الواقع والتمثيل، يظهر بالشكل الأوضح في التوسع السريع لتقانات الحاسوب التي تتلاعب بالوقائع الافتراضية في فضاء افتراضي cyberspace. يؤكد مورتون أن ضروب الفكر الذي يغريه ما بعد الحديث قد شجعت على نحو مضلل منظري الشذوذ على الاعتقاد بأن الرغبة تعمل، ليس وفقاً للشروط المادية، بل على نحو خالص ضمن حقل النشاط الدلالي. كنتيجة لذلك، فإن المقاربة المضحكة - أو اللعوبة - للمعنى قادت كتاباً مرموقين من أمثال جوديث بتلر إلى اقتراح أن الانحراف الجنسي يمكن فهمه باللجوء إلى مفاهيم مثل اللاحسم، والتردد والأدائية. لاشك في أن مورتون على صواب إلى درجة ما، نظراً، كما تظهر الدراسة الحالية، إلى أن الكثير من التفكير المعاصر حول الجنسانية يستكشف الصلات المعقدة بين

الرغبة والسيرورات التمثيلية. تتضح هذه القضية إذا استذكرنا للحظة نظريات لاكان وفوكو، التي تم تفصيلها في الفصلين (2) و(4) على التوالي. رغم أن لهذين المنظرين المؤثرين فهمين مختلفين كلياً لكيفية تشكيل الجنسانية، وكلاهما يحتكم إلى المنظومات القوية لإنتاج المعنى، سواء بلغة الدال المتغير أو بلغة "تعدد القوى التكتيكي" للخطاب. حتى لو كنا نشعر أن موتون يبالغ نوعاً ما في قضيته (نظراً لأنه لم يخدع كل منظّر مؤمن بنظرية الشذوذ.. أيديولوجياً عن طريق اللعب الساخر بالعلامات)، فإن تبصراته الاستفزازية تثير أسئلة هامة. ما الذي يحققه المنشقون الجنسيون حقاً بتغيير التمثيلات التي من خلالها ندرك الايروتيكية؟ هل كان من المثمر أكثر لو كانت مركزة بدلاً من ذلك على التفاوتات الحقيقية في النظام الاجتماعي؟

من الصحيح على نحو لا يقبل الشك أن الأقليات الجنسية المنشقة تتعاطى على نحو جدي مع سياسة التصنيف، وبالتالي مع الطريقة التي تفسر بها الرغبة من خلال الخطاب. لكن كتاباتهم النظرية تظهر أنهم يعتبرون الكفاح السياسي من أجل الاعتراف هو أكثر من كونه مسألة بسيطة من مسائل اللهو بالدالات غير المحددة. يعلق أفراد الجماعات الايروتيكية المضطهدة باستمرار أن التسمية التي يعرفون بها أنفسهم يمكن وسوف تحول كيفية اعترافنا واحترامنا للايروتيكيات المتنوعة.

خذ، مثلاً، سياسة التسمية بالنسبة إلى الجنسانية. مما لاشك فيه أن التفكير الجنسي الثنائي قد أصبح قوياً بشكل استثنائي في

دحض بعض الأطر التقليدية التي فُهمت بها الرغبة. فقبل وقت طويل من ظهور الشذوذ في التسعينات قدمت الجنسانية الثنائية تحدياً غير مرغوب غالباً للتقسيم الغيري // المثلي الراسخ منذ زمن طويل. فالجنسانية الثنائية تقدم مصطلحاً ثالثاً يفسد ثنائية إما // أو، مطالباً بالاعتراف ربما بكلا // و. في الماضي، أثبت هذا التمرد الثنائي المتحدي ضد التمييز بين الغيري والمثلي أنه مربك غالباً. نظراً للانقسام الثابت بين الأسوياء والشاذين، لا تزال الجنسانية الثنائية تثبت أن من الصعب سبر أغوارها بسبب ازدواجيتها ("bi") اللاتبريرية. لقد سبرت مارجوري غاربر Marjorie Garber بالتفصيل الثنائية الشاملة إنما المنكرة في كثير من الأحيان في الثقافة الغربية. فهي تجادل بأنه عن طريق الرفض القاطع الدخول في التصنيفات المتوفرة، فإن الجنسانية الثنائية تجعل معظم النماذج من أجل تفسير الرغبة الجنسية غير متسقة:

> *"الجنسانية الثنائية تزعزع اليقينيات: السوية واللوطية والسحاقية. إذ أن لها صلات بكل هذه، وهي لا تنحصر بأي واحدة منها. إنها، إذاً، هوية ليست أيضاً هوية، علامة يقين الالتباس، استقرار اللااستقرار، مقولة تعرّف وتهزم التصنيفات.... فلا عجب أنها تجعل السياسيين الجنسيين متضايقين".*
>
> ***(Garber1995:70)***

إن التفكير الثنائي، إذاً، يشاطر تحديداً التشديد ما بعد الحديث على لاحسمية العلامة sign. فالثنائية bi-ness، إذ تنتقل عبر الأجناس، عبر الجنوسات، عبر الجنسانيات، تضم بحرارة الرغبات والتماهيات المتعددة في حين أنها تتنكر لكل الحاجات "الجنسية الأحادية" monosexual. إن الوضع العديم الهوية المتناقض للجنسانية الثقافية ـ "هوية ليست أيضاً هوية" ـ يشير بالتأكيد إلى رغبة في تحدي التصنيف الثابت مع الحفاظ في الوقت نفسه على صفة يمكنها أن تشمل تنوعاً واسعاً جداً من الرغبات.

مثلما وجد الرجال الثنائيون والنساء الثنائيات أن من الصعب إقناع مستمعيهم ومستمعيهن بأنه من الممكن تماماً عدم الالتزام "بجنسانية أحادية" غير متذبذبة، كذلك أيضاً يواجه مهجنو اللباس وعابري الأجناس الارتباك بشكل روتيني عند تقديم جنسانياتهم إلى العالم. رغم أن أساليب التشخيص الأنثوي طالما كانت سمات أساسية للثقافة الشعبية، لا يزال يثبت أنه من الصعب بالنسبة للمجتمع أن يتحمل، ناهيك عن قبول، أي نمط من اللباس الهجين حالما يخرج عن خشبة المسرح وينطلق إلى الشوارع. لقد نشأ العداء للناس العابري الجنوسة عن مصادر مختلفة عديدة، بما فيها المصادر النسوية. ففي عام 1917، على سبيل المثال، أطلقت النسوية الراديكالية جانيس رايموند Janice Raymond هجوماً مشهوراً على عابري الأجناس من

الذكور إلى الإناث، باعتبارهم بمثابة بطريركات متنكرين بزي نساء. فكل "عابري الأجناس" تكتب رايموند، "يغتصبون أجساد النساء باختزال الشكل الأنثوي الحقيقي إلى نتاج صنعي، منتحلين هذا الجسد لأنفسهم" (Raymond 1979:104). بأي حال من الأحوال، فإن هذا حكم قاس، يقدم إعادة التوصيف الجنوسي كشكل من العنف الجنسي إضافة إلى كونه نزعة محافظة جنسية. في دراستها المثيرة للجدل، تجادل رايموند بأن الجنسانية العابرة من الصعب أن تقوض التعريفات المعتادة للجنوسة بل تقويها بدلاً من ذلك. برأيها، إن عابر الجنس من الذكر إلى الأنثى يتخلى عن دور جنوسي واحد ويستبدله بعكسه، محافظاً على المراتبية الثابتة بين الذكر والأنثى ثابتاً في مكانه.

لمقاومة التشوشات المستمرة من هذا النوع، استعمل الناشطون على نحو متزايد مصطلح عابر للجنوسة transgender. هذه الكلمة تمتلك مرونة كافية لأن تتضمن ممارسات التلبس بلباس الجنس الآخر، الجنسانية العابرة، والهوية الجنسية البينية. (في العقود السابقة كانت الجنسانية البينية intersexuality تعرف أحياناً بالخنثوية والخنوثة). إن المعنى الواسع على نحو غني للجنوسة العابرة يسري بقوة ضد المفاهيم المسبقة التصور للذكورة والأنوثة بحيث أنها لا تكون ذات معنى إلا عندما يُقدَّر الجنس والجنوسة مفاهيمياً على نحو منفصل. تسرد الكاتبة

الأميركية لسلي فينبرغ Leslie Feinberg الحكاية التالية لتشرح كيف أنه//ها قد تكيّف//ت مع سوء الفهم الاعتيادي لهويته//ها:

> *"لقد ولدت أنثى، صحيح؟" سألتني المراسلة للمرة الثالثة. هززت رأسي موافقة بصبر. "لذلك فهل تعرفين نفسك الآن بوصفك أنثى، أم ذكر؟".*
>
> *قلّبت عينيها عندما كررت جوابي. "أنا عابرة للجنوسات لكن تعبيري الجنوسي الذكر يُرى كذكر. فليس جنسي هو ما يعرّفني، وهو ليس تعبيري الجنوسي. إنه حقيقة أن تعبيري الجنوسي يبدو متعارضاً مع جنسي. هل تفهمين؟ إنه التناقض الاجتماعي بين الاثنين هو الذي يعرّفني".*
>
> *حملقت عينا المراسلة عندما كنت أتكلم. عندما أنهيت كلامي قالت، "هكذا فأنت جنس ثالث؟" بوضوح، تأكد لي أننا كنا نمتلك لغة ضئيلة نفهم بها بعضنا بعضاً".*
>
> ***(Feinberg 1996:101)***

عبر تاريخنا الثقافي البليغ، تلاحظ فينبرغ على نحو متكرر أن ثقافات غير غربية كثيرة قد خصت الناس العابري الجنوسة بتقدير عال، وفي بعض الأحيان تسند إليهم أدواراً خاصة في الشعائر الدينية. لكن بغض النظر عن المدى الذي أصبح إليه

الغرب ما بعد حديث، يظل الحال هو أننا في كل مرة تقريباً نستعمل مرحاضاً عاماً يجب علينا أن نتخذ خياراً بين الرجال والنساء. نظراً إلى تعبيره // ها الجنوسي، فقد قررت فينبرغ أن تدخل جنسها // هـ كذكر بناء على وثائق رسمية. مع أنها بفعل ذلك قد خرقت / خرق القانون، نظراً لأن جنسها / سه التناسلي يظل أنثى. إن التحدي الذي أثارته هوية فينبرغ الجنسية المختارة أصبح جلياً بدون شك في الخطوط المائلة الطباعية التي استعملتها أنا لتسمية موقعها / ـه الضميري prononimal. على كل، إن الخطوط المائلة يقصد بها أن تكون محترمة. بما أن الهوياتً العابرة الجنوسة في بعض الأحيان تربك بقوة الخط الفاصل بين الذكر والأنثى، فحتى الضمائر الأساسية يمكن أن تصبح عوائق أمام الفهم. تثير فينبرغ مسألة ما إذا كان على الناس العابري الجنوسة أن يشجعو على استعمال ضمائر الملكية مثل hir، الذي يجمع ما بين المذكر والمؤنث. مع ذلك فإن فينبرغ مدركة إدراكاً حاداً أن النقلة اللغوية لا يمكن سوى أن تؤبد النمط المقولب القديم "للجنس الثالث" الذي يسعى مصطلح transgender نفسه إلى إزاحته.

حتى لو أمكن للايروتيكيات المنشقة أن تحرف مقولتي الجنس والجنوسة الأساسيتين، فإنها بالتأكيد تتأثر بعلامات الاختلاف الأخرى، مثل الطبقة، العرق، والجيل - بطرق تعقد تعبيرها. هذه النقطة يسلط الضوء عليها كتاب ينتمون إلى

الأقليات الجنسية والإثنية. تعلق دانا.ي.تاكاجي على نحو ساخر، في معرض حديثها عن أنماط الرغبة في الجنس نفسه الآسيوية ـ الأميركية بقولها: "الدارج هذه الأيام هو تمجيد الاختلاف" (Takagi 1996:23). إنها إذ تنزع إلى الشك في تتفيه كلمة "دارج" vogue التي تحابي التمجيد النظري "للاختلاف"، تضيف قائلة إن "ما يشكل الأساس لكثير من الحديث المعاصر حول الاختلاف هو افتراض أن الاختلافات هي أشياء متشابهة". هذا هو السبب، كما تجادل تاكاجي، في أن على المرء أن يكون حذراً من وجهات النظر النقدية التي تؤكد أن الهويات الجنسية يمكن اعتبارها مثل الإثنيات، وهي مقارنة أجراها عدة كتاب شاذين (انظر، على سبيل المثال، Epstein1987). فالاختلافات ليست متماثلة أو قابلة للتبادل فيما بينها. لكن المفهوم اللانقدي للتنوع يمكن أن يعطي الانطباع الواضح بأنها كذلك.

يعترف تعليق تاكاجي الهام بوجود مفارقة تستمر في انتياب المناقشات الكثيرة للتنوع الجنسي. ففي الدفاع عن الاختلاف، يوجد غالباً حافز متزامن لكشف مبادئ التماثل التي تربط كل واحد معاً على نحو منتظم، خصوصاً عندما يلتمس ناشطو الحملات منطلقات يشنوا عليها الحملات من أجل حقوق الإنسان الأساسية. إن هذا التوتر الملحوظ بين التشابه والاختلاف هو بالتأكيد الذي يقدم التحدي الأعظم لأي شخص يدرس التوسع

السريع للهويات الجنسية اليوم. حتى لو كنا نسكن عصر الشك ما بعد الحديث، تظل قضية واحدة بحكم المؤكدة. إذ ثمة حاجة ماسة إلى لغة مشتركة تحترم مختلف تعبيرات الايروتيكية بطريقة حساسة ولا مألوفة. مع ذلك لدى تطور المصطلحات التجديدية التي يمكننا من خلالها أن نتقاسم الاختلافات ونحترم التميز، ربما سيكون من الحكمة أن نتردد حول كلمة واحدة. ربما حان الوقت الذي لن تعود فيه الرغبات المتنوعة مقيدة إلى بعضها البعض تحت يافطة حصرية واحدة يافطة برهنت على مدى عقود من الزمن أن من الصعوبة بمكان أن نحللها. في ختام هذا الكتاب، أظن أننا بتنا على معرفة جيدة باسمها. إنها تعرف ببساطة باسم الجنسانية sexuality.

الفهرس

يقدم هذا الكتاب مدخلاً واضحاً وموجزاً إلى المعاني المتعددة لهذا المصطلح النقدي (الجنسانية) الذي شاع استعماله كثيراً في النقد الأدبي والتحليل النفسي والدراسات النفسية والاجتماعية. وقد كان حاضراً بقوة في أذهان وكتابات ونظريات كبار مفكريّ ونقاد العصر بدءاً بفرويد، مروراً بلاكان، وانتهاءً بفوكو. لذلك يشكل هؤلاء الثلاثة المحطات الرئيسة التي توقف عندها المؤلف في دراسته لنشوء وتطور هذا المفهوم القديم الجديد، إذ يعود للظهور بقوة خارج مجال علم النفس والتحليل النفسي، وخاصة في النقد الأدبي، ليدلل على قوة تأثير التحليل النفسي في النقد المعاصر جنباً إلى جنب مع المؤثرات الأخرى الموازية حيناً والمعاكسة حيناً آخر، والتي عرفها النقد في تاريخه الحديث.

وإضافة إلى الأقطاب الثلاثة الذين تمحور حولهم الكتاب فإنه يتطرق إلى أسماء أخرى كانت لها مساهماتها واجتهاداتها في إغناء معاني ودلالات مفهوم الجنسانيّة، من أهمهم كرافت إبينغ، جورج باتاي، جيل دولوز، فيلكس غواتاري، وجوديث بتلر وغيرهم.

تصميم الغلاف: ناظم حمدان



دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع
سوريا - اللاذقية - ص. ب 1018 هاتف 422339